Traducción de
MIRTA ROSENBERG
en colaboración con
JAIME ARRÁMBIDE SQUIRRU

ZYGMUNT BAUMAN

MODERNIDAD LÍQUIDA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2000
Primera edición en español (FCE, México), 2003
Primera reimpresión (FCE, Argentina), 2003
Segunda reimpresión (FCE, Argentina), 2003
Tercera reimpresión (FCE, Argentina), 2004

Título original: *Liquid Modernity*

ISBN de la edición original: 0-7456-2409-X
D.R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
www.fce.com.ar / fondo@fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN: 950-557-513-0

IMPRESO EN LA ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Prólogo
Acerca de lo leve y lo líquido

> La interrupción, la incoherencia, la sorpresa son las condiciones habituales de nuestra vida. Se han convertido incluso en necesidades reales para muchas personas, cuyas mentes sólo se alimentan [...] de cambios súbitos y de estímulos permanentemente renovados [...] Ya no toleramos nada que dure. Ya no sabemos cómo hacer para lograr que el aburrimiento dé fruto.
> Entonces, todo el tema se reduce a esta pregunta: ¿la mente humana puede dominar lo que la mente humana ha creado?
>
> PAUL VALÉRY

La "fluidez" es la cualidad de los líquidos y los gases. Según nos informa la autoridad de la *Encyclopædia Britannica*, lo que los distingue de los sólidos es que "en descanso, no pueden sostener una fuerza tangencial o cortante" y, por lo tanto, "sufren un continuo cambio de forma cuando se los somete a esa tensión".

> Este continuo e irrecuperable cambio de posición de una parte del material con respecto a otra parte cuando es sometida a una tensión cortante constituye un flujo, una propiedad característica de los fluidos. Opuestamente, las fuerzas cortantes ejercidas sobre un sólido para doblarlo o flexionarlo se sostienen, y el sólido no fluye y puede volver a su forma original.

Los líquidos, una variedad de fluidos, poseen estas notables cualidades, hasta el punto de que "sus moléculas son preservadas en una disposición ordenada solamente en unos pocos diámetros moleculares"; en tanto, "la amplia variedad de conductas manifestadas por los sólidos es resultado directo del tipo de enlace que reúne los átomos de los sólidos y de la disposición de los átomos". "Enlace", a su vez, es el término que expresa la estabilidad de los sólidos –la resistencia que ofrecen "a la separación de los átomos"–.

Hasta aquí lo que dice la *Encyclopædia Britannica*, en una entrada que apuesta a explicar la "fluidez" como una metáfora regente de la etapa actual de la era moderna.

En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto –y disminuyen la significación– del tiempo (resisten efectivamente su flujo o lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que el espacio que puedan ocupar: ese espacio que, después de todo, sólo llenan "por un momento". En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importa es el tiempo. En la descripción de los sólidos, es posible ignorar completamente el tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería un error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de un fluido son como instantáneas, que necesitan ser fechadas al dorso.

Los fluidos se desplazan con facilidad. "Fluyen", "se derraman", "se desbordan", "salpican", "se vierten", "se filtran", "gotean", "inundan", "rocían", "chorrean", "manan", "exudan"; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente –sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos–. Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos –si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro– sufren un cambio: se humedecen o empapan. La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que los asocia con la idea de "levedad". Hay líquidos que en pulgadas cúbicas son más pesados que muchos sólidos, pero de todos modos tendemos a visualizarlos como más livianos, menos "pesados" que cualquier sólido. Asociamos "levedad" o "liviandad" con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplacemos, tanto más rápido será nuestro avance.

Estas razones justifican que consideremos que la "fluidez" o la "liquidez" son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual –en muchos sentidos *nueva*– de la historia de la modernidad.

Acepto que esta proposición pueda hacer vacilar a cualquiera que esté familiarizado con el "discurso de la modernidad" y con el vocabulario empleado habitualmente para narrar la historia moderna. ¿Acaso la modernidad no fue desde el principio un "proceso de licuefacción"? ¿Acaso "derretir los sólidos" no fue siempre su principal pasatiempo y su mayor

logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido "fluida" desde el principio?

Éstas y otras objeciones son justificadas, y parecerán más justificadas aun cuando recordemos que la famosa expresión "derretir los sólidos", acuñada hace un siglo y medio por los autores del *Manifiesto comunista*, se refería al tratamiento con que el confiado y exuberante espíritu moderno aludía a una sociedad que encontraba demasiado estancada para su gusto y demasiado resistente a los cambios ambicionados, ya que todas sus pautas estaban congeladas. Si el "espíritu" era "moderno", lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la "mano muerta" de su propia historia... y eso sólo podía lograrse derritiendo los sólidos (es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería, a su vez, la "profanación de lo sagrado": la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la "tradición" –es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente–. Por lo tanto, requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistirse a la "licuefacción".

Recordemos, sin embargo, que todo esto no debía llevarse a cabo para acabar con los sólidos definitivamente ni para liberar al nuevo mundo de ellos para siempre, sino para hacer espacio a *nuevos y mejores sólidos*; para reemplazar el conjunto heredado de sólidos defectuosos y deficientes por otro, mejor o incluso perfecto, y por eso mismo inalterable. Al leer el *Ancien Régime* [*El Antiguo Régimen y la Revolución*] de De Tocqueville, podríamos preguntarnos además hasta qué punto esos "sólidos" no estaban de antemano resentidos, condenados y destinados a la licuefacción, ya que se habían oxidado y enmohecido, tornándose frágiles y poco confiables. Los tiempos modernos encontraron a los sólidos premodernos en un estado bastante avanzado de desintegración; y uno de los motivos más poderosos que estimulaba su disolución era el deseo de descubrir o inventar sólidos cuya solidez fuera –por una vez– *duradera*, una solidez en la que se pudiera confiar y de la que se pudiera depender, volviendo al mundo predecible y controlable.

Los primeros sólidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa. Para encarar seriamente la tarea de construir un nuevo orden (¡verdaderamente sólido!), era necesario deshacerse del lastre que el viejo orden imponía a los constructores.

"Derretir los sólidos" significaba, primordialmente, desprenderse de las obligaciones "irrelevantes" que se interponían en el camino de un cálculo racional de los efectos; tal como lo expresara Max Weber, liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos; o, según Thomas Carlyle, de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, conservar tan sólo el "nexo del dinero". A la vez, esa clase de "disolución de los sólidos" destrababa toda la compleja trama de las relaciones sociales, dejándola desnuda, desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de resistirse a las reglas del juego y a los criterios de racionalidad inspirados y moldeados por el comercio, y menos capaz aun de competir con ellos de manera efectiva.

Esa fatal desaparición dejó el campo libre a la invasión y al dominio de (como dijo Weber) la racionalidad instrumental, o (como lo articuló Marx) del rol determinante de la economía: las "bases" de la vida social infundieron a todos los otros ámbitos de la vida el *status* de "superestructura" –es decir, un artefacto de esas "bases" cuya única función era contribuir a su funcionamiento aceitado y constante–. La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos. Ese nuevo orden debía ser más "sólido" que los órdenes que reemplazaba, porque –a diferencia de ellos– era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera económica. Casi todos los poderes políticos o morales capaces de trastocar o reformar ese nuevo orden habían sido destruidos o incapacitados, por debilidad, para esa tarea. Y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción.

Esa etapa de la carrera de la modernidad ha sido bien descripta por Claus Offe (en "The utopia of the zero option", publicado por primera vez en 1987 en *Praxis International*): las sociedades complejas "se han vuelto tan rígidas que el mero intento de renovar o pensar normativamente su 'orden' –es decir, la naturaleza de la coordinación de los procesos que se producen en ellas– está virtualmente obturado en función de su futilidad práctica y, por lo tanto, de su inutilidad esencial". Por libres y volátiles que sean, individual o grupalmente, los "subsistemas" de ese orden se encuentran interrelacionados de manera "rígida, fatal y sin ninguna posibilidad de libre elección". El orden general de las cosas no admite opciones; ni siquiera está claro cuáles podrían ser esas opciones, y aun menos claro cómo podría hacerse real alguna opción viable, en el improbable caso de que la vida social fuera capaz de concebirla y gestarla. Entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estratagemas de cualquier acción efectiva se abre una brecha –un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a la vista–.

A diferencia de la mayoría de los casos distópicos, este efecto no ha sido consecuencia de un gobierno dictatorial, de la subordinación, la opresión o la esclavitud; tampoco ha sido consecuencia de la "colonización" de la esfera privada por parte del "sistema". Más bien todo lo contrario: la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas –justa o injustamente– de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. *La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos.* Esa rigidez es el producto general de "perder los frenos": de la desregulación, la liberalización, la "flexibilización", la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc. (como señalara Offe en "Binding, shackles, brakes", publicado por primera vez en 1987); o (citando a Richard Sennett en *Flesh and Stone* [*Carne y piedra*]), de las técnicas de "velocidad, huida, pasividad" –en otras palabras, técnicas que permiten que el sistema y los agentes libres no se comprometan entre sí, que se eludan en vez de reunirse–. Si ha pasado la época de las revoluciones sistémicas, es porque no existen edificios para alojar las oficinas del sistema, que podrían ser invadidas y capturadas por los revolucionarios; y también porque resulta extraordinariamente difícil, e incluso imposible, imaginar qué podrían hacer los vencedores, una vez dentro de esos edificios (si es que primero los hubieran encontrado), para revertir la situación y poner fin al malestar que los impulsó a rebelarse. Resulta evidente la escasez de esos potenciales revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad.

La tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual –al menos no de la agenda donde supuestamente se sitúa la acción política–. La "disolución de los sólidos", el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y sobre todo ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este

momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas–.

En una entrevista concedida a Jonathan Rutherford el 3 de febrero de 1999, Ulrich Beck (quien hace pocos años acuñó el término "segunda modernidad" para connotar la fase en que la modernidad "volvió sobre sí misma", la época de la *soi-disant* "modernización de la modernidad") habla de "categorías zombis" y de "instituciones zombis", que están "muertas y todavía vivas". Nombra la familia, la clase y el vecindario como ejemplos ilustrativos de este nuevo fenómeno. La familia, por ejemplo:

> ¿Qué es una familia en la actualidad? ¿Qué significa? Por supuesto, hay niños, mis niños, nuestros niños. Pero hasta la progenitura, el núcleo de la vida familiar, ha empezado a desintegrarse con el divorcio [...] Abuelas y abuelos son incluidos y excluidos sin recursos para participar en las decisiones de sus hijos e hijas. Desde el punto de vista de los nietos, el significado de los abuelos debe determinarse por medio de decisiones y elecciones individuales.

Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los "poderes de disolución" de la modernidad. Al principio, esos poderes afectaban las instituciones existentes, los marcos que circunscribían los campos de acciones y elecciones posibles, como los patrimonios heredados, con su asignación obligatoria, no por gusto. Las configuraciones, las constelaciones, las estructuras de dependencia e interacción fueron arrojadas en el interior del crisol, para ser fundidas y después remodeladas: ésa fue la fase de "romper el molde" en la historia de la transgresora, ilimitada, erosiva modernidad. No obstante, los individuos podían ser excusados por no haberlo advertido: tuvieron que enfrentarse a pautas y configuraciones que, aunque "nuevas y mejores", seguían siendo tan rígidas e inflexibles como antes.

Por cierto, todos los moldes que se rompieron fueron reemplazados por otros; la gente fue liberada de sus viejas celdas sólo para ser censurada y reprendida si no lograba situarse –por medio de un esfuerzo dedicado, continuo y de por vida– en los nichos confeccionados por el nuevo orden: en las *clases*, los marcos que (tan inflexiblemente como los ya disueltos *estamentos*) encuadraban la totalidad de las condiciones y perspectivas vitales, y condicionaban el alcance de los proyectos y estrategias de vida. Los individuos debían dedicarse a la tarea de usar su nueva libertad para encontrar el nicho apropiado y establecerse en él, siguiendo fielmente las reglas y modalidades de conducta correctas y adecuadas a esa ubicación.

Sin embargo, esos códigos y conductas que uno podía elegir como puntos de orientación estables, y por los cuales era posible guiarse, escasean cada vez más en la actualidad. Eso no implica que nuestros contemporáneos sólo estén guiados por su propia imaginación, ni que puedan decidir a voluntad cómo construir un modelo de vida, ni que ya no dependan de la sociedad para conseguir los materiales de construcción o planos autorizados. Pero sí implica que, en este momento, salimos de la época de los "grupos de referencia" preasignados para desplazarnos hacia una era de "comparación universal" en la que el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido, no dado de antemano, y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo.

En la actualidad, las pautas y configuraciones ya no están "determinadas", y no resultan "autoevidentes" de ningún modo; hay demasiadas, chocan entre sí y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de su poder coercitivo o estimulante. Y, además, su naturaleza ha cambiado, por lo cual han sido reclasificadas en consecuencia: como ítem del inventario de tareas individuales. En vez de preceder a la política de vida y de encuadrar su curso futuro, deben seguirla (derivar de ella), y reformarse y remoldearse según los cambios y giros que esa política de vida experimente. El poder de licuefacción se ha desplazado del "sistema" a la "sociedad", de la "política" a las "políticas de vida"... o ha descendido del "macronivel" al "micronivel" de la cohabitación social.

Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo. La licuefacción debe aplicarse ahora a las pautas de dependencia e interacción, porque les ha tocado el turno. Esas pautas son maleables hasta un punto jamás experimentado ni imaginado por las generaciones anteriores, ya que, como todos los fluidos, no conservan mucho tiempo su forma. Darles forma es más fácil que mantenerlas en forma. Los sólidos son moldeados una sola vez. Mantener la forma de los fluidos requiere muchísima atención, vigilancia constante y un esfuerzo perpetuo... e incluso en ese caso el éxito no es, ni mucho menos, previsible.

Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la "modernidad fluida" ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e

inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación– es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes.

Este libro está dedicado a esa pregunta. Hemos elegido examinar cinco conceptos básicos en torno de los cuales ha girado la narrativa ortodoxa de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad. Se han explorado (aunque de manera muy fragmentaria y preliminar) sucesivos avatares de sus significados y aplicaciones prácticas, con la esperanza de salvar a los niños del diluvio de aguas contaminadas.

La modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como "diferencia que hace toda la diferencia", como atributo crucial del que derivan todas las demás características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo.

La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser –como solían serlo en los siglos premodernos– aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. En la modernidad, el tiempo tiene *historia*, gracias a su "capacidad de contención" que se amplía permanentemente: la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten "pasar", "cruzar", "cubrir"... o *conquistar*. El tiempo adquiere historia cuando la velocidad de movimiento a través del espacio (a diferencia del espacio eminentemente inflexible, que no puede ser ampliado ni reducido) se convierte en una cuestión de ingenio, imaginación y recursos humanos.

La idea misma de velocidad (y aun más conspicuamente, de aceleración), referida a la relación entre tiempo y espacio, *supone* su variabilidad, y sería difícil que tuviera algún sentido si esa relación no fuera cambiante, si fuera un atributo de la realidad inhumana y prehumana en vez de estar condicionada a la inventiva y la determinación humanas, y si no hubiera trascendido el estrecho espectro de variaciones a las que

los instrumentos naturales de movilidad –los miembros inferiores, humanos o equinos– solían reducir los movimientos de los cuerpos premodernos. Cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasó a depender de la tecnología, de los medios de transporte artificiales existentes, los límites heredados de la velocidad de movimiento pudieron transgredirse. Sólo el cielo (o, como se reveló más tarde, la velocidad de la luz) empezó a ser el límite, y la modernidad fue un esfuerzo constante, imparable y acelerado por alcanzarlo.

Gracias a sus recientemente adquiridas flexibilidad y capacidad de expansión, el tiempo moderno se ha convertido, primordialmente, en el arma para la conquista del espacio. En la lucha moderna entre espacio y tiempo, el espacio era el aspecto sólido y estólido, pesado e inerte, capaz de entablar solamente una guerra defensiva, de trincheras... y ser un obstáculo para las flexibles embestidas del tiempo. El tiempo era el bando activo y dinámico del combate, el bando siempre a la ofensiva: la fuerza invasora, conquistadora y colonizadora. Durante la modernidad, la velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación.

Michel Foucault usó el diseño del panóptico de Jeremy Bentham como archimetáfora del poder moderno. En el panóptico, los internos estaban inmovilizados e impedidos de cualquier movimiento, confinados dentro de gruesos muros y murallas custodiados, y atados a sus camas, celdas o bancos de trabajo. No podían moverse porque estaban vigilados; debían permanecer en todo momento en sus sitios asignados porque no sabían, ni tenían manera de saber, dónde se encontraban sus vigilantes, que tenían libertad de movimiento. La facilidad y la disponibilidad de movimiento de los guardias eran garantía de dominación; la "inmovilidad" de los internos era muy segura, la más difícil de romper entre todas las ataduras que condicionaban su subordinación. El dominio del tiempo era el secreto del poder de los jefes... y tanto la inmovilización de sus subordinados en el espacio mediante la negación del derecho a moverse como la rutinización del ritmo temporal impuesto eran las principales estrategias del ejercicio del poder. La pirámide de poder estaba construida sobre la base de la velocidad, el acceso a los medios de transporte y la subsiguiente libertad de movimientos.

El panóptico era un modelo de confrontación entre los dos lados de la relación de poder. Las estrategias de los jefes –salvaguardar la propia volatilidad y rutinizar el flujo de tiempo de sus subordinados– se fusionaron. Pero existía cierta tensión entre ambas tareas. La segunda tarea ponía límites a la primera: ataba a los "rutinizadores" al lugar en el cual habían

sido confinados los objetos de esa rutinización temporal. Los "rutinizadores" no tenían una verdadera y plena libertad de movimientos: era imposible considerar la opción de que pudiera haber "amos ausentes".

El panóptico tiene además otras desventajas. Es una estrategia costosa: conquistar el espacio y dominarlo, así como mantener a los residentes en el lugar vigilado, implica una gran variedad de tareas administrativas engorrosas y caras. Hay que construir y mantener edificios, contratar y pagar a vigilantes profesionales, atender y abastecer la supervivencia y la capacidad laboral de los internos. Finalmente, administrar significa, de una u otra manera, responsabilizarse del bienestar general del lugar, aunque sólo sea en nombre del propio interés... y la responsabilidad significa estar atado al lugar. Requiere presencia y confrontación, al menos bajo la forma de presiones y roces constantes.

Lo que induce a tantos teóricos a hablar del "fin de la historia", de posmodernidad, de "segunda modernidad" y "sobremodernidad", o articular la intuición de un cambio radical en la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su "límite natural". El poder puede moverse con la velocidad de la señal electrónica; así, el tiempo requerido para el movimiento de sus ingredientes esenciales se ha reducido a la instantaneidad. En la práctica, el poder se ha vuelto verdaderamente *extraterritorial*, y ya no está atado, ni siquiera detenido, por la resistencia del espacio (el advenimiento de los teléfonos celulares puede funcionar como el definitivo "golpe fatal" a la dependencia del espacio: ni siquiera es necesario acceder a una boca telefónica para poder dar una orden y controlar sus efectos. Ya no importa dónde pueda estar el que emite la orden –la distinción entre "cerca" y "lejos", o entre lo civilizado y lo salvaje, ha sido prácticamente cancelada–). Este hecho confiere a los poseedores de poder una oportunidad sin precedentes: la de prescindir de los aspectos más irritantes de la técnica panóptica del poder. La etapa actual de la historia de la modernidad –sea lo que fuere por añadidura– es, sobre todo, *pospanóptica*. En el panóptico lo que importaba era que supuestamente las personas a cargo estaban siempre "allí", cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, lo que importa es que la gente que maneja el poder del que depende el destino de los socios menos volátiles de la relación puede ponerse en cualquier momento fuera de alcance... y volverse absolutamente inaccesible.

El fin del panóptico augura *el fin de la era del compromiso mutuo*: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra. La principal técnica de poder es ahora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos.

Esta nueva técnica de poder ha sido ilustrada vívidamente por las estrategias empleadas durante la Guerra del Golfo y la de Yugoslavia. En la conducción de la guerra, la reticencia a desplegar fuerzas terrestres fue notable; a pesar de lo que dijeran las explicaciones oficiales, esa reticencia no era producto solamente del publicitado síndrome de "protección de los cuerpos". El combate directo en el campo de batalla no fue evitado meramente por su posible efecto adverso sobre la política doméstica, sino también (y tal vez principalmente) porque era inútil por completo e incluso contraproducente para los propósitos de la guerra. Después de todo, la conquista del territorio, con todas sus consecuencias administrativas y gerenciales, no sólo estaba ausente de la lista de objetivos bélicos, sino que era algo que debía evitarse por todos los medios y que era considerado con repugnancia como otra clase de "daño colateral" que, en esta oportunidad, agredía a la fuerza de ataque.

Los bombardeos realizados por medio de casi invisibles aviones de combate y misiles "inteligentes" –lanzados por sorpresa, salidos de la nada y capaces de desaparecer inmediatamente– reemplazaron las invasiones territoriales de las tropas de infantería y el esfuerzo por despojar al enemigo de su territorio, apoderándose de la tierra controlada y administrada por el adversario. Los atacantes ya no deseaban para nada ser "los últimos en el campo de batalla" después de que el enemigo huyera o fuera exterminado. La fuerza militar y su estrategia bélica de "golpear y huir" prefiguraron, anunciaron y encarnaron aquello que realmente estaba en juego en el nuevo tipo de guerra de la época de la modernidad líquida: ya no la conquista de un nuevo territorio, sino la demolición de los muros que impedían el flujo de los nuevos poderes globales fluidos; sacarle de la cabeza al enemigo todo deseo de establecer sus propias reglas para abrir de ese modo un espacio –hasta entonces amurallado e inaccesible– para la operación de otras armas (no militares) del poder. Se podría decir (parafraseando la fórmula clásica de Clausewitz) que la guerra de hoy se parece cada vez más a "la promoción del libre comercio mundial por otros medios".

Recientemente, Jim MacLaughlin nos ha recordado (en *Sociology*, 1/99) que el advenimiento de la era moderna significó, entre otras cosas, el ataque consistente y sistemático de los "establecidos", convertidos al modo de

vida sedentario, contra los pueblos y los estilos de vida nómades, completamente adversos a las preocupaciones territoriales y fronterizas del emergente Estado moderno. En el siglo XIV, Ibn Khaldoun podía cantar sus alabanzas del nomadismo, que hace que los pueblos "se acerquen más a la bondad que los sedentarios porque [...] están más alejados de los malos hábitos que han infectado los corazones sedentarios", pero la febril construcción de naciones y estados-nación que se desencadenó poco tiempo después en toda Europa puso el "suelo" muy por encima de la "sangre" al sentar las bases del nuevo orden legislado, que codificaba los derechos y deberes de los ciudadanos. Los nómades, que menospreciaban las preocupaciones territoriales de los legisladores y que ignoraban absolutamente sus fanáticos esfuerzos por establecer fronteras, fueron presentados como los peores villanos de la guerra santa entablada en nombre del progreso y de la civilización. Los modernos "cronopolíticos" no sólo los consideraron seres inferiores y primitivos, "subdesarrollados" que necesitaban ser reformados e ilustrados, sino también retrógrados que sufrían "retraso cultural", que se encontraban en los peldaños más bajos de la escala evolutiva y que eran, por añadidura, imperdonablemente necios por su reticencia a seguir "el esquema universal de desarrollo".

Durante toda la etapa sólida de la era moderna, los hábitos nómades fueron mal considerados. La ciudadanía iba de la mano con el sedentarismo, y la falta de un "domicilio fijo" o la no pertenencia a un "Estado" implicaba la exclusión de la comunidad respetuosa de la ley y protegida por ella, y con frecuencia condenaba a los infractores a la discriminación legal, cuando no al enjuiciamiento. Aunque ese trato todavía se aplica a la "subclase" de los sin techo, que son sometidos a las viejas técnicas de control panóptico (técnicas que ya no se emplean para integrar y disciplinar a la mayoría de la población), la época de la superioridad incondicional del sedentarismo sobre el nomadismo y del dominio de lo sedentario sobre lo nómade tiende a finalizar. Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómade y extraterritorial. Mantener los caminos libres para el tráfico nómade y eliminar los pocos puntos de control fronterizo que quedan se ha convertido en el metaobjetivo de la política, y también de las guerras que, tal como lo expresara Clausewitz, son solamente "la expansión de la política por otros medios".

La elite global contemporánea sigue el esquema de los antiguos "amos ausentes". Puede gobernar sin cargarse con las tareas administrativas, gerenciales o bélicas y, por añadidura, también puede evitar la misión de "esclarecer", "reformar las costumbres", "levantar la moral", "civilizar" y cualquier cruzada cultural. El compromiso activo con la vida de las poblaciones subordinadas ha dejado de ser necesario (por el contrario, se lo evita por ser costoso sin razón alguna y poco efectivo), y por lo tanto lo "grande" no sólo ha dejado de ser "mejor", sino que ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa ahora mejora y "progreso". Viajar liviano, en vez de aferrarse a cosas consideradas confiables y sólidas –por su gran peso, solidez e inflexible capacidad de resistencia–, es ahora el mayor bien y símbolo de poder.

Aferrarse al suelo no es tan importante si ese suelo puede ser alcanzado y abandonado a voluntad, en poco o en casi ningún tiempo. Por otro lado, aferrarse demasiado, cargándose de compromisos mutuamente inquebrantables, puede resultar positivamente perjudicial, mientras las nuevas oportunidades aparecen en cualquier otra parte. Es comprensible que Rockefeller haya querido que sus fábricas, ferrocarriles y pozos petroleros fueran grandes y robustos, para poseerlos durante mucho, mucho tiempo (para toda la eternidad, si medimos el tiempo según la duración de la vida humana o de la familia). Sin embargo, Bill Gates se separa sin pena de posesiones que ayer lo enorgullecían: hoy, lo que da ganancias es la desenfrenada velocidad de circulación, reciclado, envejecimiento, descarte y reemplazo –no la durabilidad ni la duradera confiabilidad del producto–. En una notable inversión de la tradición de más de un milenio, los encumbrados y poderosos de hoy son quienes rechazan y evitan lo durable y celebran lo efímero, mientras los que ocupan el lugar más bajo –contra todo lo esperable– luchan desesperadamente para lograr que sus frágiles, vulnerables y efímeras posesiones duren más y les rindan servicios duraderos. Los encumbrados y los menos favorecidos se encuentran hoy en lados opuestos de las grandes liquidaciones y en las ventas de autos usados.

La desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agencias de acción colectiva suelen señalarse con gran ansiedad y justificarse como "efecto colateral" anticipado de la nueva levedad y fluidez de un poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo y fugitivo. Pero la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya, el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red es-

trecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar.

Si estas tendencias mezcladas se desarrollaran sin obstáculos, hombres y mujeres serían remodelados siguiendo la estructura del mol electrónico, esa orgullosa invención de los primeros años de la cibernética que fue aclamada como un presagio de los años futuros: un enchufe portátil, moviéndose por todas partes, buscando desesperadamente tomacorrientes donde conectarse. Pero en la época que auguran los teléfonos celulares, es probable que los enchufes sean declarados obsoletos y de mal gusto, y que tengan cada vez menos calidad y poca oferta. Ya ahora, muchos abastecedores de energía eléctrica enumeran las ventajas de conectarse a sus redes y rivalizan por el favor de los buscadores de enchufes. Pero a largo plazo (sea cual fuere el significado que "a largo plazo" pueda tener en la era de la instantaneidad) lo más probable es que los enchufes desaparezcan y sean reemplazados por baterías descartables que venderán los kioscos de todos los aeropuertos y todas las estaciones de servicio de autopistas y caminos rurales.

Parece una diotopía hecha a la medida de la modernidad líquida... adecuada para reemplazar los temores consignados en las pesadillas al estilo Orwell y Huxley.

Junio de 1999.

1. Emancipación

Hacia fines de las "tres gloriosas décadas" que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial –tres décadas de crecimiento sin precedentes y de afianzamiento de la riqueza y de la seguridad económica del próspero Occidente–, Herbert Marcuse protestaba:

> En cuanto al presente y a nuestra propia situación, creo que nos enfrentamos a un nuevo momento de la historia, porque hoy debemos liberarnos de una sociedad relativamente funcional, rica y poderosa [...] El problema al que nos enfrentamos es la necesidad de liberarnos de una sociedad que atiende en gran medida a las demandas materiales e incluso culturales del hombre –una sociedad que, por usar un eslogan, reparte sus mercancías a un amplio sector de la población–. Y esto implica que nos enfrentamos a la liberación de una sociedad en donde la liberación no tiene el aparente sustento de las masas.[1]

Para Marcuse, que *debamos* y *tengamos que* emanciparnos, "liberarnos de la sociedad", no representaba un problema. Lo que sí *era* un problema *–el* problema específico de una sociedad que "reparte sus mercancías"– es que esa liberación carecía de un "sustento de las masas". Para decirlo más sencillamente: pocos individuos deseaban liberarse, todavía menos estaban dispuestos a actuar para lograrlo, y prácticamente nadie sabía con certeza en qué medida esa "liberación de la sociedad" sería diferente de la situación en la que ya se hallaban todos ellos.

"Liberarse" significa literalmente deshacerse de las ataduras que impiden o constriñen el movimiento, comenzar a *sentirse* libre de actuar y moverse. "Sentirse libre" implica no encontrar estorbos, obstáculos, resistencias de ningún tipo que impidan los movimientos deseados o que puedan llegar a desearse. Tal como lo observara Arthur Schopenhauer, la "realidad" es creada por el acto del deseo; la empecinada indiferencia

[1] Herbert Marcuse, "Liberation from the affluent society", en: Stephen Eric Bronner y Douglas MacKay Kellner (comps.), *Critical Theory and Society: a Reader*, Londres, Routledge, 1989, p. 227.

del mundo a nuestras pretensiones, esto es, la reticencia del mundo a someterse a nuestra voluntad, nos devuelve la percepción del mundo "real": restrictivo, limitante y desobediente. Sentirse libre de restricciones, libre de actuar según el propio deseo, implica alcanzar un equilibrio entre los deseos, la imaginación y la capacidad de actuar: nos sentimos libres siempre y cuando nuestra imaginación no exceda nuestros verdaderos deseos y ni una ni los otros sobrepasen nuestra capacidad de actuar. Por lo tanto, el equilibrio puede alcanzarse y conservarse inalterable de dos maneras diferentes: agostando, recortando el deseo y/o la imaginación, o ampliando la capacidad de acción. Una vez alcanzado el equilibrio, y en tanto permanezca intacto, la "liberación" resulta un eslogan vacío de significado y carente de motivación.

Esto nos permite diferenciar entre libertad "subjetiva" y libertad "objetiva" –así como entre "necesidad de liberación" subjetiva u objetiva–. Puede suceder que la voluntad de progreso se vea frustrada o directamente no emerja (por ejemplo, y según lo explicaba Sigmund Freud, por la presión ejercida por el "principio de realidad" sobre el principio del placer del ser humano) y que las intenciones, ya sean reales o tan sólo imaginarias, sean recortadas para adecuarlas al tamaño de la capacidad de actuar, y, en particular, de actuar de manera razonable –con alguna posibilidad de éxito–. Por el contrario, también puede suceder que a través de la manipulación directa de las intenciones –una suerte de "lavado de cerebro"– uno jamás llegue a poner a prueba sus capacidades "objetivas" de actuar, y menos aun a averiguar cuáles son, colocando el nivel de las aspiraciones por debajo del de la libertad "objetiva".

La distinción entre libertad "subjetiva" y "objetiva" abrió una verdadera caja de Pandora repleta de desconcertantes problemas del tipo "fenómeno vs. esencia", cuestiones de variada pero significativa relevancia filosófica y potencialmente enorme trascendencia política. Una de esas cuestiones fue la posibilidad de que lo que experimentamos como libertad no lo sea en absoluto; que las personas puedan estar satisfechas de lo que les toca aunque diste mucho de ser "objetivamente" satisfactorio; que, viviendo en la esclavitud, se sientan libres y por lo tanto no experimenten ninguna necesidad de liberarse, renunciando a toda posibilidad de acceder a una libertad genuina. El corolario de este razonamiento fue la suposición de que las personas puedan no ser jueces competentes de su propia situación, y deban ser forzadas o engatusadas, pero en cualquier caso conducidas a experimentar la necesidad de ser "objetivamente" libres y a juntar el coraje y la determinación necesarios para luchar por ello. Un presentimiento aun más negro carcomía el corazón de los filósofos: que a las personas simplemente les disgustaba la idea de ser libres y que, dados los sinsabores que el ejercicio de su libertad podía implicar, rechazaban la perspectiva de su emancipación.

Las bendiciones a medias de la libertad

En una versión apócrifa del famoso episodio de la *Odisea* ("Odysseus und die Schweine: das Unbehagen an der Kultur"), Lion Feuchtwanger sugiere que los marineros hechizados y transformados en cerdos por Circe estaban encantados con su nueva condición y resistieron desesperadamente los intentos de Odiseo por romper el hechizo y devolverles la forma humana. Cuando Odiseo les dice que ha encontrado unas hierbas mágicas capaces de deshacer el hechizo y que pronto volverán a ser humanos, los marineros-devenidos-cerdos corren a esconderse a tal velocidad que su ferviente salvador no puede alcanzarlos. Cuando Odiseo logra finalmente atrapar a uno de los cerdos y frotarlo con la hierba milagrosa, de esa pelambre surge Elpenor, un marinero como cualquiera, insiste Feuchtwanger, común y corriente desde todo punto de vista, "igual a todos los demás, ni especialmente dotado para la lucha ni notable por su ingenio". El "liberado" Elpenor, en absoluto agradecido por su liberación, atacó furiosamente a su "liberador":

> ¿Así que has vuelto, granuja entrometido? ¿Otra vez a fastidiarnos y a molestarnos? ¿Otra vez a exponer nuestros cuerpos al peligro y a obligar a nuestros corazones a tomar nuevas decisiones? Yo estaba tan contento, podía revolcarme en el fango y retozar al sol, podía engullir y atracarme, gruñir y roncar, libre de dudas y razonamientos: "¿qué debo hacer, esto o aquello?". ¡¿A qué viniste?! ¿A arrojarme de nuevo a mi odiosa vida anterior?

La liberación, ¿es una bendición o una maldición? ¿Una maldición disfrazada de bendición o una bendición temida como una maldición? Cuando resultó evidente e insoslayable que la libertad se hacía esperar y que aquellos a quienes estaba destinada no le preparaban una bienvenida entusiasta, esos interrogantes torturaron a los pensadores durante la mayor parte de la edad moderna, que puso la "liberación" a la cabeza de su programa de reforma política y la "libertad" a la cabeza de su sistema de valores. Surgieron dos clases de respuestas. La primera dudaba de que la "gente común" estuviera preparada para la libertad. Como lo expresara el escritor estadounidense Herbert Sebastian Agar (en *A Time for*

Greatness, 1942), "la verdad que hace libres a los hombres es en gran parte la verdad que los hombres prefieren no escuchar". La segunda clase de respuestas se inclinaba por aceptar que los hombres dudaban de los beneficios que las libertades disponibles podían redituarles.

Las respuestas del primer tipo movían intermitentemente a la compasión por la "gente" engañada, embaucada y obligada a abandonar toda oportunidad de libertad, o al desprecio y la cólera contra las "masas" reacias a asumir los riesgos y las responsabilidades que son parte de una autonomía y una autodeterminación genuinas. La queja de Marcuse es una combinación de ambos sentimientos, así como un intento de responsabilizar a esa nueva prosperidad por la evidente reconciliación de los cautivos con su falta de libertad. Otros intentos de atender a esa queja mencionaban el "aburguesamiento" de los desvalidos (la sustitución de "tener" por "ser", y de "ser" por "actuar", como valores supremos) y la "cultura de masas" (un daño cerebral colectivo causado por la "industria de la cultura" que instalaba una sed insaciable de entretenimiento y diversión allí donde deberían estar –como diría Matthew Arnold– "la pasión por la dulzura y la luz, y la pasión por hacerlas prevalecer").

Las respuestas del segundo tipo sugerían que la clase de libertad ensalzada por los libertarios entusiastas no es, contrariamente a sus afirmaciones, garantía alguna de felicidad, sino que es más proclive a acarrear desdicha. De acuerdo con este punto de vista, los libertarios se equivocan al afirmar, como por ejemplo David Conway[2] cuando reformula el principio de Henry Sidgwick, que la felicidad general se promueve de manera efectiva manteniendo en los adultos "la esperanza de que cada uno dependerá de sus propios recursos para satisfacer sus propios deseos", o Charles Murray,[3] que se deshace en elogios al describir la felicidad inherente a las búsquedas individuales: "aquello que hace satisfactorio un acontecimiento es que es *uno* quien lo ha realizado [...] con parte sustancial del peso de la responsabilidad sobre los hombros de *uno*, y habiendo contribuido *uno* en gran medida a su éxito". "[Depender] de [los] propios recursos para satisfacer [los] propios deseos" nos augura el tormento mental y la agonía de la indecisión, mientras que "[el] peso de la responsabilidad sobre [los] propios hombros" provoca un miedo paralizante al riesgo y al fracaso, y no da derecho a apelación ni resarcimiento. Éste no puede ser el verdadero significado de la "libertad", y si la libertad que "en realidad existe", la libertad disponible, significa todo eso, entonces no puede ser garantía de felicidad ni una meta por la que valga la pena luchar.

[2] David Conway, *Classical Liberalism: the Unvanquished Ideal*, Nueva York, St. Martin's Press, 1955, p. 48.

[3] Charles Murray, *What it Means to be a Libertarian: a Personal Interpretation*, Nueva York, Broadway Books, 1997, p. 32. Véanse también los atinados comentarios de Jeffrey Friedman en "What is wrong with libertarianism", en: *Critical Review*, verano de 1997, pp. 407-467.

Las respuestas del segundo tipo se derivan en definitiva del horror visceral hobbesiano por el "hombre sin freno". Ganan su credibilidad presuponiendo que un ser humano liberado de las restricciones coercitivas de la sociedad (o que nunca estuvo sujeto a ellas) es más una bestia que un individuo libre, y el horror que generan se deriva de otro presupuesto, a saber, que la ausencia de restricciones efectivas haría de la vida algo "feo, brutal y breve" –y, por lo tanto, en absoluto feliz–. Ese mismo principio hobbesiano fue elaborado por Émile Durkheim bajo la forma de una filosofía social abarcadora, según la cual la "norma" –medida sobre la base del promedio, o lo más común, y sostenida sobre la base de severas sanciones punitivas– libera verdaderamente a los potenciales seres humanos de la más horrenda y aterradora esclavitud; el tipo de esclavitud que no reside en ninguna presión externa sino que acecha desde adentro, en la naturaleza presocial o asocial del hombre. Según esta filosofía, la coerción social es una fuerza emancipadora y la única esperanza razonable de libertad a la que los humanos pueden aspirar.

> El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación. Para el hombre, la liberación consiste en librarse de las fuerzas físicas ciegas e irracionales; lo consigue oponiéndoles la enorme e inteligente fuerza de la sociedad, bajo cuya protección se ampara. Poniéndose bajo el ala de la sociedad se vuelve, en cierta medida, dependiente de ella. Pero se trata de una dependencia liberadora, no hay contradicción en ello.[4]

No sólo no hay contradicción entre dependencia y liberación sino que no existe otra manera de alcanzar la liberación más que "[someterse] a la sociedad" y seguir sus normas. La libertad no puede obtenerse en contra de la sociedad. El resultado de la rebelión contra las normas, aun si los rebeldes no se han transformado directamente en bestias y perdido la capacidad de juzgar su propia condición, es la agonía perpetua de la indecisión unida a la incertidumbre acerca de las intenciones y las acciones de los

[4] De *Sociologie et philosophie* (1924), en: *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 115 [traducción castellana: *Sociología y filosofía*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2000].

que nos rodean –algo capaz de convertir la vida en un infierno–. La rutina y las pautas de comportamiento impuestas por la condensación de las presiones sociales le ahorran al ser humano esa agonía: gracias a la monotonía y a la regularidad de patrones de conducta recomendados, inculcados y compulsivos, los humanos saben cómo actuar en la mayoría de los casos y rara vez enfrentan una situación que no esté señalizada, en la que deban tomar decisiones bajo la propia responsabilidad sin el tranquilizador conocimiento previo de sus consecuencias, transformando cada movimiento en una encrucijada preñada de riesgos difíciles de calcular. La ausencia de normas o su mera oscuridad –anomia– es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas. Las normas *posibilitan* al imposibilitar; la anomia augura una imposibilidad lisa y llana. Si las tropas de la regulación normativa abandonan el campo de batalla de la vida, sólo quedan la duda y el miedo. Como dijera memorablemente Erich Fromm, cuando "cada individuo debe dar un paso al frente y probar su suerte" –cuando "debe nadar o hundirse"–, comienza "la búsqueda compulsiva de certeza", la desesperada búsqueda de "soluciones" capaces de "eliminar la *conciencia* de la duda", y todo aquello que prometa "asumir la responsabilidad de la 'certeza'" es bienvenido.[5]

"La rutina puede degradar, pero también puede proteger"; así lo afirma Richard Sennett, para luego recordar a sus lectores la antigua controversia entre Adam Smith y Denis Diderot. Mientras que Smith prevenía a sus lectores de los efectos degradantes y anquilosantes de la rutina de trabajo, "Diderot no consideraba que la rutina de trabajo fuera degradante [...] El más importante heredero moderno de Diderot, el sociólogo Anthony Giddens, ha intentado mantener viva esa postura señalando el valor fundamental que tiene el hábito tanto para las prácticas sociales como para el autoconocimiento". La proposición del propio Sennett es sencilla: "imaginar una vida de impulsos momentáneos, de acciones a corto plazo, carente de rutinas sostenibles, una vida sin hábitos, es imaginar, justamente, una existencia insensata".[6]

La vida no ha llegado todavía al extremo de volverse insensata, pero ha sido bastante dañada, y todas las futuras herramientas de certeza, incluidas las nuevas rutinas inventadas (que difícilmente duren lo suficiente como para llegar a transformarse en hábitos y que, de mostrar signos de adicción, probablemente generarán resistencias), no son más que muletas, artificios de la ingenuidad humana que sólo se parecen al original si nos abstenemos de observarlos muy de cerca. Toda certeza posterior al "pecado original" del desmantelamiento de ese mundo real, colmado de rutinas y carente de reflexión, no puede sino ser una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente "inventada", cargada con toda la vulnerabilidad innata de las decisiones humanas. Gilles Deleuze y Felix Guattari insisten:

> Ya no creemos en el mito de la existencia de fragmentos que, como pedazos de una antigua estatua, esperan que la última pieza faltante sea descubierta para así ser pegados creando una unidad exactamente igual a la unidad original. Ya no creemos que alguna vez haya existido una totalidad primordial, como tampoco que una totalidad final nos espere en el futuro.[7]

Lo que se ha roto ya no puede ser pegado. Abandonen toda esperanza de unidad, tanto futura como pasada, ustedes, los que ingresan al mundo de la modernidad fluida. Ya es tiempo de anunciar, como lo hizo recientemente Alain Touraine, "la muerte de la definición del ser humano como ser social, definido por su lugar en una sociedad que determina sus acciones y comportamientos". En cambio, el principio de combinación de "la definición estratégica de la acción social no orientada por las normas sociales" y "la defensa, por parte de todos los actores sociales, de su especificidad cultural y psicológica [...] puede encontrarse en el individuo, y ya no en las instituciones sociales o los principios universales".[8]

El presupuesto tácito que sostiene una postura tan radical es que ya ha sido alcanzada toda la libertad concebible o asequible; no queda más que barrer los rincones y llenar algunos espacios en blanco –tarea que seguramente será terminada en breve–. Los hombres y mujeres son absoluta y verdaderamente libres, y por lo tanto el programa de la emancipación ha sido agotado. La queja de Marcuse y la nostalgia comunitaria por la comunidad perdida pueden ser manifestaciones de valores opuestos, pero ambos son igualmente anacrónicos. Ni el rearraigamiento de lo desarrai-

[5] Erich Fromm, *Fear of Freedom*, Londres, Routledge, 1960, pp. 51 y 67 [traducción castellana: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1998].

[6] Richard Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1998, p. 44 [traducción castellana: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000].

[7] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Viking Press, 1977, p. 42 [traducción castellana: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998].

[8] Alain Touraine, "Can we live together, equal and different?", en: *European Journal of Social Theory*, noviembre de 1998, p. 177.

gado ni el "despertar del pueblo" a la incompleta labor de la liberación son ya posibles. El dilema de Marcuse ha perdido vigencia, ya que se le ha garantizado al "individuo" toda la libertad que hubiera podido soñar o anhelar; las instituciones sociales están deseosas de traspasar a la iniciativa individual el incordio que representan las definiciones y las identidades, a la vez que resulta difícil encontrar principios universales contra los cuales rebelarse. En cuanto al sueño comunitarista de "dar nuevo arraigo a lo desarraigado", nada puede cambiar el hecho de que únicamente hay transitorias camas de hotel, bolsas de dormir y divanes de análisis, y que de ahora en más las comunidades –más *postuladas* que "imaginadas"– ya no serán las fuerzas que determinen y definan las identidades sino tan sólo artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad.

Los azares y los cambios de fortuna de la crítica

Cornelius Castoriadis afirma que lo que está mal en la sociedad en la que vivimos es que ha dejado de cuestionarse a sí misma. Se trata de un tipo de sociedad que ya no reconoce la alternativa de otra sociedad, y por lo tanto se considera absuelta del deber de examinar, demostrar, justificar (y más aun probar) la validez de sus presupuestos explícitos o implícitos.

Sin embargo, esto no significa que nuestra sociedad haya eliminado (o pueda eliminar, cerrando el paso a un levantamiento generalizado) el pensamiento crítico como tal. Tampoco ha desalentado (y menos aun amedrentado) su exteriorización. Muy por el contrario: nuestra sociedad –una sociedad de "individuos libres"– ha hecho de la crítica de la realidad, de la desafección de "lo que es" y de la exteriorización de esa desafección una parte obligatoria a la vez que inevitable de las ocupaciones vitales de cada uno de sus miembros. Tal y como nos lo recuerda una y otra vez Anthony Giddens, en la actualidad, todos estamos comprometidos en la "política de vida"; somos "seres reflexivos" que observan con atención cada movimiento que hacen, que rara vez están satisfechos con sus resultados y que siempre están deseosos de rectificarlos. No obstante, de alguna manera esa reflexión no logra alcanzar los complejos mecanismos que conectan nuestros movimientos con sus efectos y que deciden sus resultados, y menos aun las condiciones que hacen que esos mecanismos jueguen con total libertad. Estamos quizá mucho más "predispuestos críticamente", más atrevidos e intransigentes en nuestra crítica de lo que nuestros ancestros pudieron estarlo en su vida diaria, pero nuestra crítica, por así decirlo, "no tiene dientes", es incapaz de producir efectos en el programa establecido para nuestras opciones de "políticas de vida". Como nos previniera Leo Strauss hace ya largo tiempo, la libertad sin precedentes que nuestra sociedad ofrece a sus miembros ha llegado acompañada de una impotencia también sin precedentes.

A veces escuchamos la opinión de que la sociedad contemporánea (que aparece bajo el nombre de "sociedad moderna tardía o posmoderna", la "sociedad de la segunda modernidad" según Ulrich Beck o, como yo prefiero llamarla, la "sociedad de la modernidad líquida") es poco hospitalaria con la crítica. Esa opinión parece perder de vista la naturaleza del cambio actual presuponiendo que el propio significado de "hospitalidad" permanece inalterable a través de sucesivas etapas históricas. El punto es, sin embargo, que la sociedad contemporánea ha dado al "ser hospitalario con la crítica" un sentido totalmente nuevo y ha encontrado el modo de acomodar el pensamiento y la acción críticos permaneciendo a la vez inmune a los efectos de ese acomodamiento, emergiendo así intacta e incólume –fortalecida en vez de debilitada– de las pruebas y los exámenes a los que la somete esa política de puertas abiertas.

El tipo de hospitalidad que ofrece a la crítica la forma actual de la sociedad moderna puede compararse con el esquema de un predio para acampar. El lugar está abierto a todos aquellos que tengan su propia casa rodante y suficiente dinero para pagar la estadía. Los huéspedes van y vienen, a nadie le interesa demasiado cómo se administra el lugar en tanto y en cuanto a los clientes se les asigne el suficiente espacio como para estacionar su casa rodante, los enchufes y los grifos estén en buen estado y los propietarios de las casas cercanas no hagan demasiado ruido y mantengan bajo el volumen de sus televisores portátiles y de sus equipos de audio cuando anochece. Los conductores traen al lugar sus propias casas, remolcadas por sus autos y equipadas con todo lo que necesitarán durante su estadía que, en todo caso, esperan sea breve. Cada conductor tiene sus propios horarios e itinerario. Lo que esperan de los administradores del establecimiento es que tan sólo (y nada menos) los dejen tranquilos y no los molesten. A cambio, se comprometen a no desafiar la autoridad de los administradores y a pagar puntualmente. Y como pagan, también exigen. Son proclives a la intransigencia cuando se trata de defender su derecho a los servicios prometidos, pero, por lo demás, prefieren hacer su vida y se enojan si alguien pretende impedirles el acceso a ellos. De tanto en tanto, reclamarán un mejor servicio; si son directos, decididos y no tienen pelos en la lengua, hasta puede que consigan lo que piden. Si se sienten estafados o defraudados, los conductores se quejarán y reclamarán lo que les corresponde –pero jamás se les ocurrirá cuestionar o renego-

ciar la filosofía administrativa del lugar, y menos aun hacerse cargo de la responsabilidad de llevarlo adelante ellos mismos–. A lo sumo, tomarán mentalmente nota de ese sitio en particular para no volver ni recomendárselo a sus amigos. Cuando, siguiendo su propio itinerario, finalmente se van, el lugar queda tal y como estaba antes de su llegada, indemne a su paso y a la espera de otros nuevos por llegar; si las quejas registradas por sucesivas tandas de acampantes se van acumulando, los servicios prestados por el establecimiento podrán ser modificados para impedir que un descontento reiterado se haga oír nuevamente en el futuro.

En la era de la sociedad de la modernidad líquida, la hospitalidad con la crítica sigue el esquema de un predio para acampar. La teoría crítica clásica, puesta a punto por Adorno y Horkheimer, había sido gestada por la experiencia de una modernidad diferente, preocupada por el tema del orden y por lo tanto conformada por y orientada hacia el *telos* de la emancipación. En ese tiempo, y por buenas razones empíricas, la idea de la crítica se inscribía dentro de un modelo muy diferente, un modelo de organización doméstica compartida, con reglas institucionales y normas de uso y costumbre, asignación de tareas y supervisión de resultados. Si bien nuestra sociedad es hospitalaria para con la crítica a la manera en que un *camping* es hospitalario con los acampantes, definitiva y decididamente nuestra sociedad *no* es hospitalaria con la crítica al modo en que lo asumieron los fundadores de la escuela crítica y hacia el que dirigieron su teoría. Podríamos decir, en términos diferentes pero compatibles, que la "crítica estilo consumidor" ha venido a reemplazar a su predecesora, la "crítica estilo productor".

Contrariamente a lo que sucede con una moda muy extendida, este vuelco fatídico no puede explicarse como resultado de un cambio de humor general, una mengua del apetito de reformas sociales, un decreciente interés por el bien común y por las imágenes de una sociedad justa, el descenso de popularidad del compromiso político o el ascenso de la marea de sentimientos hedonistas del tipo "yo primero" –si bien todos estos fenómenos son una marca patentada de nuestros tiempos–. Las causas del cambio son más profundas; tienen sus raíces en la gran transformación del espacio público y, más en general, en la manera en la que la sociedad moderna funciona y se perpetúa a sí misma.

El tipo de modernidad que era el blanco –a la vez que el marco cognitivo– de la teoría crítica clásica llama retrospectivamente la atención del analista por su notable diferencia con la sociedad que enmarca las vidas de las generaciones actuales. Resulta "pesada" (por oposición a la "liviana" modernidad contemporánea); más aun, "sólida" (por oposición a "fluida", "líquida" o "licuada"); "condensada" (por oposición a "difusa" o "capilar"); finalmente, "sistémica" (por oposición a "retificada").

La modernidad pesada/sólida/condensada/sistémica de la era de la "teoría crítica" estaba endémicamente preñada de una tendencia al totalitarismo. La sociedad totalitaria de la homogeneidad abarcadora, compulsiva y forzosa oscurecía de forma amenazante y permanente el horizonte –como si fuera su destino último, como una bomba de tiempo a medias desactivada o un espectro no del todo exorcizado–. La modernidad fue una enemiga acérrima de la contingencia, la variedad, la ambigüedad, lo aleatorio y la idiosincrasia, "anomalías" todas a las que declaró una guerra santa de desgaste; y se sabía que la autonomía y la libertad individual serían las principales bajas de esa cruzada. Algunos de los íconos fundamentales de esa modernidad fueron: las *fábricas fordistas*, que reducían las actividades humanas a simples y rutinarios movimientos fuertemente predeterminados que debían seguirse de manera obediente y mecánica, sin intervención de las facultades mentales y manteniendo a raya todo sesgo de espontaneidad e iniciativa individual; la *burocracia*, afín al menos en su tendencia innata al modelo ideal de Max Weber, en el cual las identidades y los lazos sociales se dejaban en el guardarropa de entrada junto con los sombreros, paraguas y abrigos, de modo tal que las acciones de quienes ingresan y durante el tiempo que se encuentran dentro se rijan solamente y de manera indiscutible según las reglas; el *panóptico*, con sus torres de vigilancia y sus internos condenados a una vigilancia sin tregua; el *Gran Hermano*, que nunca se duerme, siempre listo, dispuesto y expeditivo a la hora de recompensar a los leales y castigar a los infieles; y, finalmente, el *Konzlager* (al que más tarde se uniría el gulag en el contrapanteón de los demonios modernos), el lugar en el que los límites de la maleabilidad humana fueron puestos a prueba en condiciones de laboratorio, en tanto aquellos que se presumía no eran maleables o no lo eran lo suficiente eran condenados a perecer de agotamiento o enviados a las cámaras de gas y al crematorio.

Retrospectivamente una vez más, podemos decir que la teoría crítica apuntaba a desactivar y neutralizar, o directamente a desconectar, la tendencia totalitaria de una sociedad sospechosa de ser portadora endémica permanente de tendencias totalitaristas. El principal objetivo de la teoría crítica era defender la autonomía humana, la libertad de elección y autoafirmación y el derecho a ser y seguir siendo diferente. Como en los primeros melodramas de Hollywood, en los que el momento en que la pareja se reencontraba y tomaba sus votos matrimoniales marcaba el final del drama y el comienzo del dichoso "y vivieron felices para

siempre", la teoría crítica temprana creyó que el momento culminante de la emancipación humana –el momento de decir "misión cumplida"– era el despegue de la libertad individual de las férreas garras de la rutina y la liberación del individuo de la cárcel de acero de una sociedad enferma de insaciables apetitos totalitarios, uniformadores y homogeneizantes. La crítica sirvió a ese propósito; no se propuso ver más allá, no más allá del momento de esa conquista –ni tuvo tiempo para hacerlo–.

El libro *1984*, de George Orwell, fue, en el momento en que fue escrito, el más exhaustivo –y canónico– inventario de los miedos y aprensiones que asolaban a la modernidad pesada. Una vez proyectados sobre el diagnóstico de los problemas contemporáneos y las causas de los sufrimientos contemporáneos, esos temores marcaron el norte del programa de emancipación de la época. El verdadero 1984 llegó, y la visión de Orwell fue recuperada puntualmente, debatida –como era esperable– en público y meticulosamente ventilada, quizá por última vez. Como era esperable también, muchos escritores afilaron el lápiz para deslindar aciertos y errores de la profecía de Orwell, de acuerdo con el lapso que Orwell había previsto para que sus palabras se hicieran realidad. En nuestro tiempo, cuando hasta la inmortalidad de los hitos y monumentos de la historia cultural de la humanidad está sujeta a un reciclaje permanente y cuando hasta periódicamente se debe llamar la atención de los humanos sobre dichos hitos y monumentos en ocasión de algún aniversario o por el aspaviento que precede y acompaña las exposiciones retrospectivas (para desaparecer de la imagen y el pensamiento después del cierre de la exposición o hasta ocupar espacio en la prensa y tiempo en la televisión con la llegada de un nuevo aniversario), no es de extrañar el tratamiento otorgado al "acontecimiento Orwell", que no fue demasiado diferente del acordado intermitentemente a similares acontecimientos, como el de Tutankamón, el Oro Inca, Vermeer, Picasso o Monet.

Aun así, la brevedad de las celebraciones de 1984, la tibieza y el rápido enfriamiento del interés que despertó y la velocidad con la que la *chef-d'œuvre* de Orwell volvió a sumergirse en el olvido cuando el bombo de la prensa se ha acallado nos obligan a detenernos y reflexionar. Después de todo, ese libro fue durante décadas (y hasta hace apenas un par de décadas) el catálogo más autorizado de temores, presagios y pesadillas públicos; entonces, ¿por qué despertó tan sólo un interés pasajero durante su breve resurrección? La única explicación coherente es que la gente que discutía el libro en 1984 no estaba entusiasmada ni se sentía incentivada por el tema sobre el que se le había encomendado debatir o reflexionar porque ya no era capaz de reconocer, en la distopía de Orwell, ni sus propias angustias y frustraciones ni las pesadillas de sus vecinos de al lado. El libro volvió a ocupar la atención pública tan sólo fugazmente, y se le confirió un *status* indeterminado entre la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo y las profecías de Nostradamus.

Hay formas peores de definir los períodos históricos que por el tipo de "demonios interiores" que los asolan y atormentan. Durante muchos años, la distopía de Orwell, junto con el siniestro potencial del proyecto iluminista desentrañado por Adorno y Horkheimer, el panóptico de Bentham/Foucault y los recurrentes síntomas de la marea totalitaria, fue identificada con la idea de "modernidad". No es de extrañar, por lo tanto, que cuando la escena pública se vio aliviada de sus antiguos miedos, y otros nuevos, muy diferentes de los horrores del inminente *Gleichschaltung* y la pérdida de la libertad, subieron a escena y se hicieron espacio en el debate público, algunos observadores no tardaron en proclamar el "fin de la modernidad" (o más directamente aun, el fin de la historia misma, argumentando que ya había alcanzado su *telos* al haber hecho que la libertad, al menos el tipo de libertad cuyos ejemplos son el libre mercado y la libertad de elección, fuera inmune a toda amenaza futura). Y sin embargo (y el reconocimiento es para Mark Twain), las noticias de la muerte de la modernidad, e incluso los rumores de su canto de cisne, son una burda exageración: la profusión de los obituarios no los hace menos prematuros. Parece que la sociedad que fue analizada y enjuiciada por los fundadores de la teoría crítica (o, para el caso, por la distopía de Orwell) fuera sólo una de las formas que la versátil y proteica sociedad moderna puede tomar. Su decadencia no augura el fin de la modernidad ni proclama el final de la desdicha humana. Menos aun presagia el fin de la crítica como labor y vocación intelectual; y bajo ningún punto de vista hace de esa crítica algo superfluo.

La sociedad que ingresa al siglo XXI no es menos "moderna" que la que ingresó al siglo XX; a lo sumo, se puede decir que es moderna de manera diferente. Lo que la hace tan moderna como la de un siglo atrás es lo que diferencia a la modernidad de cualquier otra forma histórica de cohabitación humana: la compulsiva, obsesiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta *modernización*; la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva (o de creatividad destructiva, según sea el caso: "limpieza del terreno" en nombre de un diseño "nuevo y mejorado"; "desmantelamiento", "eliminación", "discontinuación", "fusión" o "achicamiento", todo en aras de una mayor capacidad de hacer más de lo mismo en el futuro –aumentar la productividad o la competitividad–).

Como lo señalara Ephrain Lessing hace ya largo tiempo, en los umbrales de la era moderna fuimos emancipados de nuestra fe en el acto de la creación, en la revelación y en la condenación eterna. Una vez eliminadas esas creencias, los humanos nos encontramos "a nuestra merced" –lo que significa que de allí en más ya no hubo otros límites para el progreso y el automejoramiento que los impuestos por la calidad de nuestros talentos heredados o adquiridos: recursos, temple, voluntad y determinación–. Y todo aquello que fue hecho por el hombre, el hombre lo puede deshacer. Ser moderno terminó significando, como en la actualidad, ser incapaz de detenerse y menos aun de quedarse quieto. Nos movemos y estamos obligados a movernos, pero no tanto por la "postergación de la gratificación", como sugería Max Weber, sino porque no existe posibilidad alguna de encontrar gratificación: el horizonte de la gratificación, la línea de llegada en que el esfuerzo cesa y adviene el momento del reconfortante descanso después de una labor cumplida, se aleja más rápido que el más veloz de los corredores. La completud siempre es futura, y los logros pierden su atractivo y su poder gratificador en el mismo instante de su obtención, si no antes. Ser moderno significa estar eternamente un paso delante de uno mismo, en estado de constante transgresión (en palabras de Friedrich Nietzsche, no se puede ser *Mensch* –hombre– sin ser, o al menos esforzarse por ser, *Übermensch* –superhombre–); también significa tener una identidad que sólo existe en tanto proyecto inacabado. En lo que a todo esto se refiere, la situación de nuestros abuelos y la nuestra no son demasiado diferentes.

Sin embargo, hay dos características que hacen que nuestra situación –nuestra forma de modernidad– sea novedosa y diferente.

La primera es el gradual colapso y la lenta decadencia de la ilusión moderna temprana, la creencia de que el camino que transitamos tiene un final, un *telos* de cambio histórico alcanzable, un estado de perfección a ser alcanzado mañana, el año próximo o en el próximo milenio, una especie de sociedad buena, justa y sin conflictos en todos o en algunos de sus postulados: equilibrio sostenido entre la oferta y la demanda y satisfacción de todas las necesidades; perfecto orden, en el que cada cosa ocupa su lugar, las dislocaciones no perduran y ningún lugar es puesto en duda; absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; completo control del futuro –completo al punto de poder eliminar toda contingencia, disputa, ambivalencia y consecuencia imprevista de los emprendimientos humanos–.

El segundo cambio fundamental es la desregulación y la privatización de las tareas y responsabilidades de la modernización. Aquello que era considerado un trabajo a ser realizado por la razón humana en tanto atributo y propiedad de la especie humana ha sido fragmentado ("individualizado"), cedido al coraje y la energía individuales y dejado en manos de la administración de los individuos y de sus recursos individualmente administrados. Si bien la idea de progreso (o de toda otra modernización futura del *statu quo*) a través del accionar legislativo de la sociedad en su conjunto no ha sido abandonada completamente, el énfasis (junto con la carga de la responsabilidad) ha sido volcado sobre la autoafirmación del individuo. Esta fatídica retirada se ha visto reflejada en el corrimiento que hizo el discurso ético/político desde el marco de la "sociedad justa" hacia el de los "derechos humanos", lo que implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes y a elegir y tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad y de estilo de vida más conveniente.

Las esperanzas de progreso, en vez de transformarse en dinero a lo grande en las arcas del gobierno, se han focalizado en cambios menores en el bolsillo de los contribuyentes. Si la modernidad original era pesada en la cima, la modernidad actual es liviana en la cima, luego de liberarse de sus deberes "emancipadores" salvo el de delegar el trabajo de la emancipación en las capas medias y bajas, sobre las que ha recaído la mayor parte de la carga de la continua modernización. "No más salvación por la sociedad", proclamaba el famoso apóstol del nuevo espíritu comercial Peter Drucker. "No existe la sociedad", declaraba más rotundamente Margaret Thatcher. No mires hacia arriba ni hacia abajo; mira adentro tuyo, donde se supone residen tu astucia, tu voluntad y tu poder, que son todas las herramientas que necesitarás para progresar en la vida.

Ya no hay "un Gran Hermano observándote"; ahora tu tarea es observar las crecientes filas de Grandes Hermanos y Grandes Hermanas, observarlos atenta y ávidamente, por si encuentras algo que pueda servirte: un ejemplo a imitar o un consejo sobre cómo enfrentar tus problemas que, como sus problemas, deben y sólo pueden ser enfrentados individualmente. Ya no hay grandes líderes que te digan qué hacer, liberándote así de la responsabilidad de las consecuencias de tus actos; en el mundo de los individuos, sólo hay otros individuos de quienes puedes tomar el ejemplo de cómo moverte en los asuntos de tu vida, cargando con toda la responsabilidad de haber confiado en ese ejemplo y no en otro.

El individuo en guerra con el ciudadano

El título dado por Norbert Elias a su último estudio, publicado póstumamente, "Society of individuals", logra captar de forma impecable la esen-

cia del problema que ha atormentado a la teoría social desde sus albores. Rompiendo con una tradición instaurada desde Thomas Hobbes y reformulada por John Stuart Mill, Herbert Spencer y la ortodoxia liberal hasta ser considerada la *doxa* (marco incuestionable de todo conocimiento ulterior) del siglo XX, Elias reemplaza el "y" o el "versus" por el "de"; y al hacerlo, logra correr el discurso desde el plano del *imaginaire* de dos fuerzas trabadas en el combate mortal pero interminable de la liberación o de la dependencia hacia el plano de la "concepción recíproca": la sociedad que da forma a la individualidad de sus miembros, y los individuos que dan forma a la sociedad con los propios actos de sus vidas poniendo en práctica estrategias posibles y viables dentro del tejido social de sus interdependencias.

Asignar a sus miembros el rol de individuos es una marca de origen de la sociedad moderna. Esa asignación de roles, sin embargo, no fue un acontecimiento único: es una actividad reescenificada diariamente. La sociedad moderna existe por su incesante acción "individualizadora", así como la acción de los individuos consiste en reformar y renegociar diariamente la red de lazos mutuos que llamamos "sociedad". Ninguno de los dos socios dura mucho tiempo. Y por lo tanto el significado de "individualización" sigue cambiando, tomando siempre nuevas formas –mientras el resultado acumulado de su historia pasada socava las reglas heredadas, establece nuevos preceptos de comportamiento y corre nuevos riesgos–. "Individualización" significa ahora algo muy diferente de lo que significaba hace cien años y de lo que implicaba en los albores de la era moderna –en tiempos en que se exaltaba la "emancipación" del hombre de la ceñida urdimbre de la dependencia comunal, de su vigilancia y su coerción–.

Jenseits von Klasse und Stand?, de Ulrich Beck, y algunos años después su *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*[9] (junto con *Ein Stück eigenes Leben: Frauen im Individualisierung Prozeß*, de Elisabeth Beck-Gernsheim) abrieron un nuevo capítulo en nuestra comprensión del "proceso de individualización". Esos trabajos mostraban este proceso como una historia en curso con sus distintas etapas –aunque con un horizonte móvil y una lógica errática de giros y vuelcos más que con un *telos* o un destino predeterminado–. Puede decirse que así como Elias dio marco histórico a la teoría del "individuo civilizado" de Sigmund Freud, explorando la civilización como un acontecimiento de la

[9] Francfort, Suhrkamp, 1986. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. al inglés de Mark A. Ritter, Londres, Sage, 1992 [traducción castellana: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998].

historia (moderna), Beck dio marco histórico a la explicación de Elias acerca del nacimiento del individuo, al representar ese nacimiento como un aspecto de la continua y constante, compulsiva y obsesiva *modernización*. Beck también liberó a la representación de la individualización de su formato temporal y efímero, que más que esclarecer el panorama lo oscurecía (primero y principal, la liberó de las visiones de desarrollo lineal, una progresión trazada sobre los ejes de emancipación, creciente autonomía y libertad de autodeterminación), abriendo de esa manera el camino al escrutinio de la variedad de tendencias históricas de la individualización y sus productos, y permitiendo una mejor comprensión de las características distintivas del estado actual.

En pocas palabras, la "individualización" consiste en transformar la "identidad" humana de algo "dado" en una "tarea", y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño. En otros términos, consiste en establecer una autonomía *de jure* (haya o no haya sido establecida también una autonomía *de facto*).

Con esto, los humanos ya no "nacen a" su identidad. Según la famosa frase de Jean-Paul Sartre, "no basta con nacer burgués, hay que vivir la vida como un burgués". (Nótese que esto no era necesario ni aplicable a los príncipes, caballeros, siervos y aldeanos de la era premoderna; ni puede afirmarse resueltamente de los ricos o pobres por herencia de los tiempos modernos.) La necesidad de *transformarse* en lo que uno *es* constituye la característica de la vida moderna –y solamente de ella (no de la "individualización moderna", ya que esa expresión es un pleonasmo evidente; hablar de individualización y de modernidad es hablar de una sola e idéntica condición social)–. La modernidad reemplaza la heteronomía del sustrato social determinante por la obligatoria y compulsiva autodeterminación. Esto es cierto respecto de la "individualización" durante toda la era moderna –durante todas sus etapas y para todos los sectores de la sociedad–. Pero dentro de ese brete común existen variaciones significativas, que han distinguido a sucesivas generaciones y a diversas categorías de actores sociales de un mismo período histórico.

La modernidad temprana "desarraigaba" para poder "rearraigar". Mientras que el desarraigo era el destino socialmente aprobado, el rearraigo era impuesto a los individuos como una tarea. Una vez que el rígido marco de los estamentos sociales fue quebrado, la tarea de "autoidentificación" impuesta a los hombres y mujeres de la modernidad temprana quedó reducida al desafío de vivir "fiel a su clase" ("a la altura de los vecinos"), de adecuarse a los tipos sociales de clases emergentes y modelos

de conducta, de imitar, siguiendo un patrón, de "aculturarse", sin perder el paso ni desviarse de la norma. Los "estamentos" en tanto sitios de pertenencia heredados fueron reemplazados por las "clases" en tanto objetivos de membresías fabricadas. Mientras que los primeros eran una atribución, las membresías implicaban en gran medida un logro; las clases, a diferencia de los estamentos, exigían que uno se les "uniera", y las membresías debían ser renovadas continuamente, reconfirmadas y probadas por el comportamiento de todos los días.

Retrospectivamente, puede decirse que la división de clases (o para el caso la división de géneros) fue una consecuencia del acceso desigual a los recursos necesarios para hacer efectiva la autoafirmación. Las clases se diferenciaban en cuanto al espectro de identidades que ofrecían y en cuanto a la facilidad de elegirlas y adoptarlas. Las personas dotadas de menores recursos, y por lo tanto con menos opciones a su disposición, debían compensar su debilidad individual con el "poder de la cantidad" –cerrando filas e involucrándose en acciones colectivas–. Como lo señalara Claus Offe, el accionar *colectivo* de clases era algo tan natural para aquellos que se encontraban en los escalones más bajos de la escala social como lo era para sus empleadores la persecución *individual* de sus objetivos de vida.

Las privaciones "fueron sumando", por así decirlo, hasta cristalizarse bajo la forma de "intereses comunes" que sólo parecían poder ser tratados con un remedio colectivo. El "colectivismo" fue la estrategia privilegiada de aquellos que eran blanco de la individualización pero incapaces de autoafirmarse como individuos por encontrarse librados a sus propios recursos, obtenidos individualmente y ostensiblemente inadecuados.

La conciencia de clase de los más acomodados, por el contrario, fue un efecto parcial y en cierto modo derivado; mayormente, surgió cuando la distribución desigual de los recursos fue desafiada y puesta en peligro. En cualquiera de los casos, sin embargo, los individuos de la modernidad "clásica", una vez "desarraigados" por la descomposición del orden estamental, desplegaron sus nuevas atribuciones y sus nuevos derechos a actuar de manera autónoma en la búsqueda frenética del "rearraigo".

No es que escasearan lugares donde acomodar de inmediato a esos individuos. La clase, si bien era algo construido y negociable más que algo heredado o a lo que uno "nacía", como sucedía con los estamentos, tendía a sujetar a sus miembros con tanta fuerza y rigor como lo hacían los estamentos hereditarios de la sociedad premoderna. La clase y el género se cernían más allá del espectro de las opciones individuales; escapar de su sujeción no era mucho más fácil que desafiar el lugar de uno

en la "divina cadena del ser" de la premodernidad. A todo efecto y propósito, la clase y el género eran "hechos de la naturaleza" y la labor dejada a la autoafirmación de la mayoría de los individuos era la de "encajar" en el nicho que se les había asignado, comportándose tal y como lo hacían los otros ocupantes.

Es precisamente esto lo que diferencia la "individualización" de antaño de la forma que ha tomado en *Risikogesellschaft*, en tiempos de la "modernidad reflexiva" o "segunda modernidad" (como alternativamente denomina Ulrich Beck a la época contemporánea). No existen canteros previstos donde "rearraigarnos", y en tanto postulados y buscados, esos canteros demuestran ser frágiles y con frecuencia se desvanecen antes de que el trabajo de "rearraigo" esté terminado. Existe más bien una variedad de "juegos de las sillas" en los que dichas sillas tienen diversos tamaños y estilos, cuya cantidad y ubicación varían, obligando a hombres y mujeres a estar en permanente movimiento sin prometerles "completud" alguna, ni el descanso o la satisfacción de "haber llegado", de haber alcanzado la meta final donde uno pueda deponer las armas, relajarse y dejar de preocuparse. No existen perspectivas de "rearraigo" al final del camino tomado por individuos ya crónicamente desarraigados.

No nos equivoquemos: ahora, como antes –en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada–, la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente *no* contemplado. La autocontención y la autosuficiencia del individuo pueden ser también otra ilusión: que los hombres y mujeres no tengan a quien culpar de sus frustraciones y preocupaciones no implica, hoy más que ayer, que puedan defenderse de sus frustraciones utilizando sus electrodomésticos o que puedan escapar de sus problemas, al estilo barón Munchausen, sirviéndose de los cordones de sus zapatos. Y además, si se enferman, se presupone que es porque no han sido lo suficientemente constantes y voluntariosos en su programa de salud; si no consiguen trabajo, es porque no han sabido aprender las técnicas para pasar las entrevistas con éxito, o porque les ha faltado resolución o porque son, lisa y llanamente, vagos; si se sienten inseguros respecto del horizonte de sus carreras y los atormenta su futuro, es porque no saben ganarse amigos e influencias y han fracasado en el arte de seducir e impresionar a los otros. Esto es, en todo caso, lo que se les dice en estos días y lo que han llegado a creer, de forma tal que se comportan como si fuera de hecho así. Como lo señala acertada y agudamente Beck, "el modo en el que uno vive se vuelve una

solución biográfica a contradicciones sistémicas".[10] Los riesgos y las contradicciones siguen siendo producidos socialmente; sólo se está cargando al individuo con la responsabilidad y la necesidad de enfrentarlos.

Abreviando: se ensancha la brecha entre la individualidad como algo predestinado y la individualidad como la capacidad práctica y realista de autoafirmarse. (Que no debe confundirse con la "individualidad asignada", en tanto "individuación": término utilizado por Beck para diferenciar al individuo que se autoabastece y se autoimpulsa del ser humano que no tiene otra opción más que la de actuar, incluso contra la evidencia objetiva, como si hubiese ya alcanzado la individuación.) El dato crucial es que franquear esa brecha *no* forma parte de esa capacidad.

La capacidad autoafirmativa de los hombres y mujeres individualizados en general no alcanza los requerimientos de una genuina autoconstitución. Como observara Leo Strauss, la otra cara de la libertad sin frenos es la insignificancia de la elección, y ambas caras se condicionan mutuamente: ¿por qué prohibirse lo que no tiene, en definitiva, mayores consecuencias? Un observador cínico podría decir que la libertad llega cuando ya no importa. Existe una desagradable mosca de impotencia en la sabrosa sopa de la libertad, cocida en la olla de la individualización; esa impotencia resulta tanto más odiosa, molesta y ofensiva en vistas del poder que la libertad nos debería conferir.

¿Y si, como en el pasado, el remedio fuera marchar codo a codo y al mismo paso? Si las fuerzas individuales, débiles e impotentes cuando están solas, se condensaran en la forma de una posición y acción colectivas, ¿podríamos lograr juntos lo que ningún hombre o mujer soñaría con lograr por sí solo? Quizás... El problema, sin embargo, es que esa convergencia y esa condensación de preocupaciones individuales en forma de intereses comunes y luego en forma de acción conjunta son una tarea titánica, ya que los problemas más comunes de los individuos-por-destino *no son aditivos*. No se dejan "sumar" en una "causa común". Se pueden juntar, pero no cuajarán. Uno podría decir que así son desde el principio, de modo tal que carezcan de la interfaz necesaria para engancharse con los problemas de las otras personas.

Los problemas pueden ser similares (y los cada vez más populares programas de chismes y entrevistas, o *chat-shows*, se desviven por mostrar sus similitudes, mientras bombean el mensaje de que precisamente ésta radica en el hecho de que cada persona que padece cierto problema lo maneja por sí sola) pero no conforman una "totalidad mayor que la suma de las partes"; tampoco adquieren ninguna característica nueva, ni por estar juntos se vuelven más fáciles de manejar, enfrentar o abordar. La única ventaja que puede ofrecer la compañía de otros que padecen lo mismo es reconfirmar a cada uno que los demás también luchan diariamente a solas con sus dificultades (y por lo tanto infundir nuevos ánimos y energías a la alicaída decisión de seguir luchando). Uno quizá también logre aprender de la experiencia de otros en cuanto a cómo sobrevivir el próximo *round* de "achicamiento", a cómo tratar con niños que se creen adolescentes y con adolescentes que no quieren convertirse en adultos, a cómo expulsar de "nuestro sistema" la grasa y otros "cuerpos extraños" indeseables, a cómo deshacernos de una adicción que ya no nos causa placer o de compañeros que ya no nos satisfacen. Pero lo primero que uno aprende del contacto con los otros es que la única ayuda que nos pueden brindar es el consejo de cómo sobrevivir en nuestra propia e irredimible soledad, y que la vida de todos está llena de peligros que deben ser enfrentados y combatidos en soledad.

[10] Ulrich Beck, ibíd., p. 137.

Y además existe otro problema: tal y como lo sospechaba De Tocqueville, liberar a la gente puede volverla *indiferente*. El individuo es el enemigo número uno del ciudadano, sugería De Tocqueville. El "ciudadano" es una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de su ciudad –mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la "causa común", el "bien común", la "sociedad buena" o la "sociedad justa"–. ¿Qué significa "bien común" sino dejar que cada uno se satisfaga a su modo? Toda actividad que emprendan los individuos cuando se juntan y todo beneficio que sus tareas compartidas les importen auguran una restricción de su libertad de procurarse lo que consideran conveniente para sí mismos por separado y no ayudan en nada a tales fines. Las únicas dos funciones de utilidad que uno puede esperar y desear que cumpla el "poder público" son la observancia de los "derechos humanos", o sea, que cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz –protegiendo la seguridad de las personas físicas y sus propiedades, encerrando a criminales reales o potenciales en prisiones y manteniendo libres las calles de arrebatadores, pervertidos, vagabundos y toda otra clase de extraños detestables y malintencionados–.

Con su usual e inimitable ingenio, Woody Allen logra captar acertadamente las flaquezas y caprichos de los individuos-por-decreto de nuestros días cuando pasa revista a folletos imaginarios que publicitan "cursos de verano para adultos" de esos a los cuales los estadounidenses tanto ansiarían asistir. El curso de Teoría Económica incluye el ítem

"Inflación y depresión –cómo vestirse según sea el caso"–; el curso de Ética incluye "el imperativo categórico, y seis maneras de hacer que funcione en su beneficio", mientras que el folleto de Astronomía informa que "el Sol, que está hecho de gas, puede explotar de un momento a otro, destruyendo por completo nuestro sistema solar; los alumnos serán aconsejados sobre qué debe hacer un ciudadano común en tal circunstancia".

Resumiendo: la otra cara de la individualización parece ser la corrosión y la lenta desintegración del concepto de ciudadanía. Joël Roman, coeditor de *Ésprit*, señala en su reciente libro (*La démocratie des individus*, 1998) que "la vigilancia se halla degradada a su función de custodiar bienes, mientras que el interés general no es más que una junta de egoísmos, simpáticas emociones colectivas y miedo al prójimo". Roman incita a los lectores a buscar la "renovada capacidad de decidir juntos" –notoria hoy en día por su ausencia–.

Si el individuo es el enemigo número uno del ciudadano, y si la individualización pone en aprietos la idea de ciudadanía y la política basada en ese principio, es porque las preocupaciones de los individuos en tanto tales colman hasta el borde el espacio público cuando éstos aducen ser los únicos ocupantes legítimos y expulsan a los codazos del discurso público todo lo demás. Lo "público" se encuentra colonizado por lo "privado". El interés público se limita a la curiosidad por la vida privada de las figuras públicas, y el arte de la vida pública queda reducido a la exhibición pública de asuntos privados y a confesiones públicas de sentimientos privados (cuanto más íntimos, mejor). Los "temas públicos" que se resisten a esa reducción se transforman en algo incomprensible.

Las posibilidades de que los actores individualizados sean "rearraigados" en el cuerpo republicano de la ciudadanía son escasas. Lo que los anima a aventurarse dentro de la escena pública no es tanto la búsqueda de causas comunes ni de los modos de negociar el significado del bien común y los principios de la vida en común, sino más bien una desesperada necesidad de "interconectarse". Compartir intimidades, como no cesa de señalar Richard Sennett, tiende a ser el método preferido, si no el único restante, de "construcción de comunidad". Esta técnica de construcción sólo puede dar a luz "comunidades" frágiles y efímeras como emociones dispersas y erráticas que cambian de objetivo sin ton ni son, a la deriva en su búsqueda infructuosa de un puerto seguro: comunidades de preocupaciones compartidas, ansiedades compartidas u odios compartidos –pero en todo caso comunidades "perchero", reuniones momentáneas alrededor de un clavo en el

que muchos individuos solitarios cuelgan sus miedos individuales y solitarios–. Como lo señala Ulrich Beck (en su ensayo "On the mortality of industrial society"),[11]

> aquello que emerge de la disuelta norma social es un ego desnudo, atemorizado y agresivo en busca de amor y ayuda. En su búsqueda de sí mismo y del afecto social, se pierde con facilidad en la jungla del yo [...] Alguien que anda hurgueteando en la niebla del propio yo se vuelve incapaz de advertir que ese aislamiento, ese "solitario confinamiento del ego", es una condena masiva.

La individualización ha llegado para quedarse; todo razonamiento acerca de los medios de hacer frente a su impacto sobre el modo en que llevamos adelante nuestras vidas debe partir de la aceptación de ese hecho. La individualización concede a un número cada vez mayor de hombres y mujeres una libertad de experimentación sin precedentes –pero (*timeo danaos et dona ferentes*...) también acarrea la tarea sin precedentes de hacerse cargo de las consecuencias–. El abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable parece alzarse como la mayor contradicción de la modernidad fluida –una brecha que por ensayo/error, reflexión crítica y abierta experimentación, deberemos aprender a enfrentar colectivamente–.

El dilema de la teoría crítica en una sociedad de individuos

En cualquiera de sus interpretaciones, el impulso modernizador conlleva una crítica compulsiva de la realidad. La privatización de ese impulso implica una *auto*crítica compulsiva nacida de una perpetua falta de autoestima: ser un individuo *de jure* significa no tener a quién echarle la culpa de la propia desdicha, tener que buscar las causas de nuestras derrotas en nuestra propia indolencia y molicie, y no buscar otro remedio que el de volver a intentarlo con más y más fuerza cada vez.

[11] En: Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, trad. de Mark A. Ritter, Nueva Jersey, Humanity Press, 1995, p. 40.

Vivir diariamente el peligro de caer en la autorreprobación y el autodesprecio no es algo sencillo. Con los ojos puestos en su propio rendimiento y por lo tanto desviados del espacio social donde las contradicciones de la existencia individual son producidas de manera colectiva, los hombres y mujeres se ven tentados, naturalmente, a reducir la complejidad de su situación para hacer de las causas de sus desgracias algo inteligible y por ende tratable y remediable por medio de la acción. No es que les parezca que las "soluciones biográficas" sean gravosas y penosas: simplemente no existen "soluciones biográficas a contradicciones sistémicas" que resulten efectivas, y entonces la escasez de soluciones viables disponibles debe ser compensada con soluciones imaginarias. Sin embargo, todas las "soluciones" –imaginarias o auténticas– deben estar alineadas e ir a la par de la "individualización" de las tareas y las responsabilidades para que resulten viables y sensatas. Por lo tanto, hay demanda de percheros individuales en los que los atemorizados individuos puedan colgar colectivamente, aunque más no sea por un instante, sus miedos individuales. La nuestra es una época proclive a los chivos expiatorios –ya se trate de los políticos que hacen de sus vidas privadas un desastre, de los criminales salidos de la sordidez de calles o de barrios peligrosos, o de los "extraños entre nosotros"–. La nuestra es una época de cerraduras patentadas, alarmas antirrobo, cercas de alambre de púas, grupos vecinales de vigilancia y personal de seguridad; asimismo de prensa amarillista "de investigación" a la pesca tanto de conspiraciones con las que poblar de fantasmas un espacio público ominosamente vacío como de nuevas causas capaces de generar un "pánico moral" lo suficientemente feroz como para dejar escapar un buen chorro de miedo y odio acumulados.

Déjenme repetirlo: existe una enorme y creciente brecha entre nuestra condición de individuos *de jure* y nuestras posibilidades de transformarnos en individuos *de facto* –o sea, de tomar el control de nuestro destino y hacer las elecciones que verdaderamente deseamos hacer–. Es de las profundidades de ese abismo que emanan los efluvios venenosos que emponzoñan la vida de los individuos contemporáneos. Esa brecha, sin embargo, no puede ser zanjada por el esfuerzo individual únicamente: no con los recursos y medios disponibles en las políticas de vida autogestionadas. Zanjar esa brecha es asunto de la Política con "P" mayúscula. Puede suponerse que la brecha en cuestión se ha abierto y ensanchado justamente a causa del vaciamiento del espacio público, y en particular del "ágora", ese espacio intermediario público/privado donde las políticas de vida se encuentran con la Política con mayúsculas, donde los problemas privados son traducidos al lenguaje de la cosa pública y donde se buscan, negocian y acuerdan soluciones públicas para los problemas privados.

Se ha dado vuelta la tortilla, por decirlo de alguna manera: se ha invertido la tarea de la teoría crítica. Esa tarea solía ser la defensa de la autonomía privada respecto del avance de las tropas de la "esfera pública", autonomía que se debatía bajo las opresivas reglas de un Estado impersonal y omnipotente y de sus muchos tentáculos burocráticos o de sus versiones en menor escala. Hoy, la tarea consiste en defender la evanescente esfera de lo público, o más bien reacondicionar y repoblar el espacio público que se está quedando vacío debido a la deserción de ambos lados: el abandono de los "ciudadanos interesados" y el escape del poder real hacia un territorio que, en cuanto a lo que las instituciones de la democracia existentes pueden conseguir, sólo puede ser descripto como "espacio exterior".

Ya no es cierto que lo "público" se haya propuesto colonizar lo "privado". Es más bien todo lo contrario: lo privado coloniza el espacio público, dejando salir y alejando todo aquello que no puede ser completamente expresado sin dejar residuos en la jerga de las preocupaciones, las inquietudes y los objetivos privados. Cuando se le ha dicho repetidamente al individuo que es el arquitecto de su propio destino, tiene pocas razones para dar "relevancia tópica" (la expresión es de Alfred Schütz) a nada que se resista a ser engullido por el yo o a ser manejado dentro de sus instalaciones; pero tener una razón para ello y actuar en consecuencia es precisamente la marca distintiva del ciudadano.

Para el individuo, el espacio público no es mucho más que una pantalla gigante sobre la que son proyectadas las preocupaciones privadas sin dejar de ser privadas ni adquirir nuevos valores colectivos durante el curso de su proyección: el espacio público es donde se realiza la confesión pública de los secretos e intimidades privados. Los individuos retornan de sus diarias visitas guiadas al espacio "público" con su individualidad *de jure* potenciada y habiendo reconfirmado que el modo solitario en que manejan los asuntos de su vida es lo mismo que hacen los "otros individuos como ellos", mientras sufren –nuevamente como los demás– sus propios tropiezos y fracasos (con suerte sólo pasajeros) durante el proceso.

En cuanto al poder, se aleja a toda vela de la calle y del mercado, de las asambleas y de los parlamentos, de los gobiernos locales y de los nacionales, más allá del alcance del control de los ciudadanos, hacia la extraterritorialidad de las redes electrónicas. En la actualidad, los principios estratégicos favoritos de los que tienen el poder son el *escape*, la

evasión y la *retirada*, y su estado ideal es la invisibilidad. Los intentos de prever sus movimientos y las imprevistas consecuencias de sus movimientos (por no hablar de los esfuerzos por evitar o frenar los más indeseables de ellos) tienen tanta efectividad como una liga para prevenir los cambios climáticos.

Y por lo tanto, en el espacio público hay cada vez menos temas públicos. Fracasa a la hora de cumplir su pasado rol de lugar de encuentro y diálogo entre problemas privados y asuntos públicos. Víctimas de las presiones individualizadoras, los individuos están siendo progresiva pero sistemáticamente despojados de la armadura protectora de su ciudadanía y expropiados de su habilidad e interés de ciudadanos. En estas circunstancias, las perspectivas de que el individuo *de jure* se transforme en un individuo *de facto* (o sea, aquel que controla los recursos indispensables de una genuina autodeterminación) son cada vez más remotas.

El individuo *de jure* no puede transformarse en un individuo *de facto* sin primero convertirse en *ciudadano*. No hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad exige una autoconstitución deliberada y reflexiva, algo que sólo puede ser alcanzado por el conjunto de sus miembros.

La "sociedad" siempre mantuvo una relación ambigua con la autonomía individual: era su enemiga a la vez que su *conditio sine qua non*. Pero los porcentajes de esa mezcla de riesgo y oportunidad a la que está condenada han cambiado radicalmente en el curso de la historia moderna. Si bien las razones para vigilar sus pasos con atención quizá no hayan desaparecido, la sociedad es hoy una condición necesaria, primaria y fundamental para el individuo en su vana y frustrante lucha por transformar su *status de jure* en genuina autonomía y capacidad de autoafirmación.

A grandes rasgos, éste es el dilema al que se enfrenta actualmente la tarea de la teoría crítica –y, de manera más general, la crítica social–. Ambas se consumen tratando de volver a unir aquello que ha separado la combinación de la individualización formal y el divorcio entre el poder y la política. En otras palabras, rediseñar y repoblar un ágora hoy mayormente vacía –el lugar de encuentro, debate y negociación entre el individuo y el bien común, público y privado–. Si el único objetivo de la teoría crítica –la emancipación humana– significa hoy algo, esto es poder reconectar los dos extremos del abismo que se ha abierto entre la realidad del individuo *de jure* y el posible individuo *de facto*. Y los individuos que recuperen sus habilidades y herramientas ciudadanas perdidas serán los únicos constructores que estén a la altura de la labor de levantar este puente en particular.

La teoría crítica revisitada

"La necesidad de pensar es lo que nos hace pensar", dice Adorno.[12] Su *Dialéctica negativa*, esa larga y tortuosa exploración de las formas de ser humano en un mundo poco hospitalario para con los humanos, termina con esta frase mordaz, aunque en definitiva vacía: después de cientos de páginas, nada ha sido explicado, ningún misterio se ha revelado, no hemos sido reconfortados. El secreto de ser humano permanece tan impenetrable como lo era al comenzar el viaje. Pensar nos hace humanos, pero ser humanos nos hace pensar. El pensamiento no puede ser explicado, pero necesita una explicación. El pensamiento no necesita justificación, pero no podría ser justificado aunque lo intentáramos.

Adorno nos dice una y otra vez que este atolladero no es ni un signo de la debilidad del pensamiento ni la marca de vergüenza de una persona pensante. Muy por el contrario. En la pluma de Adorno, la desnuda necesidad se transforma en un privilegio. Cuanto *menos* pueda ser explicado un pensamiento en términos familiares que tengan sentido para los hombres y mujeres inmersos en la tarea diaria de sobrevivir, más se acerca al nivel de humanidad; cuanto *menos* pueda ser justificado en términos de utilidad y beneficios tangibles o de acuerdo con su precio en el supermercado o la bolsa, más alto es su valor humanizador. La búsqueda activa de su valor de mercado y la urgencia de su consumo inmediato amenazan el valor genuino del pensamiento. Escribe Adorno:

> Ningún pensamiento es inmune frente a la comunicación, y manifestarlo en el lugar equivocado o en mala compañía es suficiente para minar su verdad [...] Pues el inviolable ostracismo intelectual es hoy la única manera de mostrar algo de solidaridad [...] El observador desapegado se halla tan comprometido como el participante activo; la única ventaja del primero es su entendimiento de ese compromiso y la infinitesimal libertad que radica en el conocimiento como tal.[13]

Nos resultará evidente que el entendimiento es el punto de partida de la libertad si recordamos que "para un sujeto que actúa ingenuamente [...] su

[12] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton, Londres, Routledge, 1973, p. 408 [traducción castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus-Santillana, 1992].

[13] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. de E. F. N. Jephcott, Londres, Verso, 1974, pp. 25-26 [traducción castellana: *Minima moralia*, Madrid, Taurus-Santillana, 1998].

propio condicionamiento no es transparente"[14] y que esa no-transparencia del condicionamiento es en sí misma garantía de eterna ingenuidad. Así como el pensamiento no necesita de nada más que de sí mismo para perpetuarse, también la ingenuidad es autosuficiente; en tanto no sea perturbada por el entendimiento, su condicionamiento permanecerá intacto.

"No sea perturbada"; de hecho, el ingreso del entendimiento pocas veces es bien recibido por aquellos que han crecido sin él y sus promesas de dulce liberación. La inocencia de la ingenuidad hace que la más peligrosa y turbulenta situación resulte familiar y por lo tanto segura, y todo entendimiento que se suba a ese precario andamiaje es un presagio de dudas, inseguridades y desconfianzas, que pocas personas están dispuestas a saludar con alegría anticipada. Para Adorno, según parece, el generalizado resquemor hacia el entendimiento es algo bueno, aunque no afirma que a la larga lo sea. La falta de libertad del ingenuo es la libertad de la persona pensante. Esto facilita enormemente aquel "ostracismo inviolable". "Quien pone en venta algo único que nadie quiere comprar representa, aun contra su voluntad, la libertad de intercambio."[15] Sólo un paso separa ese pensamiento de este otro: que el exilio es el arquetipo de la condición que permite permanecer al margen del intercambio. Los productos que ofrece el exilio son seguramente del tipo de los que nadie tiene la más mínima intención de comprar. "Todo intelectual emigrado, sin excepción, está mutilado", escribió Adorno durante su propio exilio norteamericano. "Vive en un entorno que le debe resultar incomprensible." No es de extrañar que esté asegurado contra el riesgo de producir algo de valor para el mercado local. Así, "si en Europa el ademán esotérico era en general simplemente un pretexto para el más ciego interés personal, el concepto de austeridad [...] parece, en el exilio, el bote salvavidas más aceptable".[16] El exilio es para el pensador lo que el hogar es para el ingenuo; es en el exilio que el desapego de las personas pensantes, su forma de vida habitual, cobra valor de supervivencia.

Cuando leen la edición de Deussen de los *Upanishads*, Adorno y Horkheimer comentan amargamente que los sistemas teóricos y prácticos de los que buscan la unidad entre verdad, belleza y justicia, esos "marginales de la historia", no son "muy rígidos y centralizados; se diferencian de los sistemas exitosos por un componente de anarquía. Les dan más valor a la idea y al individuo que al uso de la idea y a lo colectivo.

[14] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, ob. cit., p. 220.
[15] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia...*, ob. cit., p. 68.
[16] Theodor W. Adorno, ibíd., pp. 33-34.

Por lo tanto, despiertan animadversión".[17] Para que las ideas sean exitosas y lleguen a la imaginación de los habitantes de la caverna, el elegante ritual védico debe hacerse cargo de las divagantes lucubraciones de los *Upanishads*, los mesurados y obedientes estoicos deben reemplazar a los arrogantes e impetuosos cínicos y el muy práctico San Pablo debe reemplazar al exquisitamente poco práctico San Juan el Bautista. La gran pregunta, sin embargo, es si el potencial emancipador de esas ideas es capaz de sobrevivir a su éxito terrenal. La respuesta de Adorno a esta cuestión destila melancolía: "la historia de las antiguas religiones y escuelas, así como la de los partidos modernos y las revoluciones, nos enseña que el precio de la supervivencia es el compromiso activo, la transformación de las ideas en dominación".[18]

En esta última frase, el dilema estratégico principal que acosó al fundador y más notable escritor de la "escuela crítica" original encuentra su más viva expresión: todo aquel que piensa y se preocupa está condenado a navegar entre la Escila del limpio aunque impotente pensamiento y la Caribdis del efectivo pero contaminado impulso de dominación. *Tertium non datur*. Ni el impulso hacia la acción ni su rechazo ofrecen una buena solución. El primero tiende inevitablemente a metamorfosearse en dominación –con todos sus horrores accesorios de nuevas restricciones a la libertad, de pragmatismo utilitario que privilegia los efectos por encima de los principios éticos de las razones, y la dilución y subsecuente distorsión de las aspiraciones de la libertad–. El segundo quizá pueda satisfacer un deseo narcisista de pureza sin compromisos, pero dejaría al pensamiento impotente y, a la larga, estéril: la filosofía, como tristemente observara Ludwig Wittgenstein, dejaría todo como estaba; el pensamiento nacido de la revulsión contra la inhumanidad de la situación del hombre haría poco y nada para revertir esa situación. El dilema de *vita contemplativa* y *vita activa* queda reducido a una elección entre dos opciones igualmente desalentadoras. Cuanto mejor protegidos de la contaminación están los valores preservados en el pensamiento, menos relevancia tienen para la vida de aquellos a quienes deberían ser de utilidad. Cuanto más grandes son sus efectos en esas vidas, menos semejanza tendrán esas vidas transformadas con los valores que impulsaron e inspiraron esa transformación.

[17] Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, trad. de John Cumming, Londres, Verso, 1986, p. 213 [traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999].
[18] Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, ibíd., pp. 214-215.

La preocupación de Adorno tiene una larga historia que se extiende hasta el problema platónico acerca de la conveniencia y viabilidad del "retorno a la caverna". El problema surgió del llamado de Platón a los filósofos a abandonar la oscura caverna de la cotidianidad y –en nombre de la pureza del pensamiento– rehusarse a cualquier contacto con los habitantes de la caverna durante su estadía en el brillante mundo exterior de ideas claras y luminosas. El problema está en si es deseable que los filósofos compartan sus trofeos de viaje con aquellos que están dentro, y –en caso de que quieran hacerlo– en si los escucharán y les creerán. Fiel a un proverbio de la época, Platón temía que esa brecha en la comunicación resultara en la muerte de los mensajeros...

La versión de Adorno del problema de Platón tomó su forma en el mundo del postiluminismo, cuando quemar a herejes en la hoguera y servir cicuta a los heraldos de una vida mejor ya habían pasado de moda definitivamente. En este nuevo mundo los habitantes de la caverna, reencarnados en *burgueses*, ya no venían dotados de ese innato entusiasmo por la verdad y por los valores superiores que poseían los originales de Platón; era esperable que se resistieran con uñas y dientes a aceptar un mensaje destinado a perturbar la tranquilidad de su rutina diaria. Fieles a un nuevo proverbio, sin embargo, el resultado de ese intercambio comunicacional fue entrevisto de otra manera. El matrimonio entre el conocimiento y el poder, una mera fantasía en tiempos de Platón, se ha vuelto rutina y es prácticamente el postulado axiomático de la filosofía y un reclamo común y cotidiano de la política. La verdad pasó de ser algo por lo que era posible ser asesinado a ser algo que ofrece buenas razones para matar. (Fue siempre un poco de las dos cosas, pero los porcentajes de la mezcla se han invertido drásticamente.) Por lo tanto, era natural y razonable esperar, en tiempos de Adorno, que los apóstoles rechazados de la buena nueva recurrieran a la violencia cada vez que pudieran; buscaban la dominación para romper la resistencia y obligar, impulsar o sobornar a sus oponentes para que se adentraran por un camino que se mostraban reacios a recorrer. Al viejo dilema –cómo transmitir el mensaje a los no iniciados sin desvirtuar su esencia, cómo expresar la verdad en una forma sencilla de comprender a la vez que lo suficientemente atractiva como para que se deseara comprenderla pero sin torcer o diluir su contenido– se agregó una nueva dificultad, especialmente seria y preocupante en el caso de mensajes con aspiraciones emancipadoras y liberadoras: ¿cómo evitar o al menos amortiguar el impacto corruptor del poder y la dominación, vistos entonces como el vehículo principal para transmitir el mensaje a los reacios y empecinados? Ambas preocupaciones de entrecruzaban y, a veces, se mezclaban –como en la dura pero no concluyente disputa entre Leo Strauss y Alexander Kojève–.

"La filosofía", insistía Strauss, "es la búsqueda del orden eterno e inmutable dentro del cual tiene lugar la historia y que permanece absolutamente inmune a ella". Aquello que es eterno e inmutable está dotado también de universalidad; sin embargo, la aceptación universal de ese "orden eterno e inmutable" sólo puede ser alcanzada sobre la base de "un conocimiento genuino o de la sabiduría" –y no a través de la reconciliación y el acuerdo entre opiniones diversas–.

> El acuerdo basado en la opinión nunca puede convertirse en un acuerdo universal. Toda fe que reclama universalidad, por ejemplo, ser universalmente aceptada, genera necesariamente una fe contraria que reclama lo mismo. La difusión entre los insensatos del conocimiento adquirido por los sensatos no sirve para nada, pues a través de su difusión o su disolución, el conocimiento se transforma inevitablemente en opinión, prejuicio o mera creencia.

Tanto para Strauss como para Kojève, esa brecha entre sabiduría y "mera creencia" y la dificultad de comunicación entre ellas apuntaban inmediata y automáticamente al tema del poder y la política. La incompatibilidad entre los dos tipos de conocimiento tomó, para ambos polemistas, la forma de la pregunta por las reglas, la coerción, y el compromiso político de los "portadores de la sabiduría" tomó la forma, por decirlo más abiertamente, del problema de la relación entre la filosofía y el Estado, considerado éste como sede y foco principal de la política. El problema se reduce a la tajante opción entre compromiso político y distanciamiento radical de la actividad política, y a sopesar cuidadosamente los potenciales beneficios, riesgos y desventajas de cada uno.

Dado que el orden eterno, la verdadera preocupación de los filósofos, es "absolutamente inmune a la historia", ¿de qué manera podría contribuir a la causa de la filosofía el contacto con los poderosos y los dueños de la historia? Para Strauss, se trataba mayormente de una pregunta retórica, ya que "de ninguna manera" es la única respuesta razonable y evidente por sí sola. Es posible que la verdad de la filosofía sea inmune a la historia, responde Kojève, pero ello no implica que pueda mantenerse al margen de ella: el punto central de esa verdad es ingresar a la historia para reformarla –de allí que el intercambio con quienes ostentan el poder, guardianes naturales que custodian el ingreso, permitiendo o impidiendo el paso, sea una tarea que forma parte vital e integral de las ocupaciones

del filósofo–. La historia es la consumación de la filosofía; la verdad de la filosofía encuentra su última prueba y confirmación en su aceptación y reconocimiento, en las palabras de filósofos que se transforman en carne del *sistema*. El reconocimiento es el *telos* último y verificación de la filosofía; y por lo tanto el objeto del accionar de los filósofos no son los filósofos mismos, su pensamiento ni su "ocupación interna de filosofar", sino el mundo como tal, y finalmente la armonía entre ambos, o más bien una nueva creación del mundo a imagen de la verdad de la que los filósofos son guardianes. "No tener contacto" con la política no es, por consiguiente, la respuesta; es una puñalada trapera no sólo contra el "mundo exterior" sino también contra la filosofía.

No hay modo de evitar el problema del "puente político" hacia el mundo. Y en tanto ese puente no puede sino ser manejado por empleados del Estado, el problema de cómo utilizarlos para facilitar el ingreso de la filosofía al mundo no se desvanecerá y deberá ser enfrentado. Y tampoco hay manera de desconocer el hecho brutal de que al menos al principio –y mientras la brecha entre la verdad de la filosofía y la realidad del mundo permanezca abierta– el Estado toma la forma de una tiranía. La tiranía (Kojève afirma categóricamente que esta forma de gobierno puede ser definida en términos *moralmente neutros*) sobreviene cada vez que

> una fracción de los ciudadanos (poco importa si son mayoría o minoría) impone a todos los demás sus propias ideas y acciones, ideas y acciones que están guiadas por una autoridad que esta fracción reconoce espontáneamente, pero que no ha logrado que los demás reconozcan como tal; esta fracción impone a los otros dicha autoridad sin "ponerse de acuerdo" con ellos, sin tratar de lograr un "compromiso" con ellos, y sin tomar en cuenta sus ideas y deseos (determinados por otra autoridad, que esos otros reconocen espontáneamente).

Ya que es el desprecio por las ideas y los deseos de los "otros" lo que hace que la tiranía sea tiránica, la tarea consiste en cortar la cadena cismogenética (como diría Gregory Bateson) de desprecio altanero de un lado y de débil protesta por el otro, y hallar un terreno donde ambos bandos puedan encontrarse y debatir provechosamente. Ese terreno (en esto Kojève y Strauss estaban de acuerdo) sólo puede ofrecerlo la verdad de la filosofía, que se ocupa –necesariamente– de cosas eternas y absoluta y universalmente válidas. (Todos aquellos terrenos que puedan ofrecer las "meras creencias" servirán solamente de campos de batalla y no como salas de conferencias.) Kojève creía que esto era posible, pero Strauss no:

"no creo que sea posible una conversación de Sócrates con la *gente*". Sea quien sea que toma parte en tales conversaciones, no es un filósofo sino "alguna clase de retórico", más preocupado por lograr obediencia a aquello que el poder necesite o quiera ordenar que por allanar el camino que conduzca la verdad hasta la gente. Los filósofos no pueden hacer más que intentar aconsejar a los retóricos, y sus posibilidades de éxito son así y todo mínimas. La posibilidad de que la filosofía y la sociedad alguna vez se reconcilien y unifiquen es escasa.[19]

Strauss y Kojève estaban de acuerdo en que la política era el nexo entre los valores universales y la realidad de la vida social a la que da forma la historia; como escribieron durante la modernidad pesada, dieron por sentado que la política y las acciones del Estado se superponen. Y de ello se desprendía sin más que el dilema al que se enfrentaban los filósofos se reducía a una simple elección del tipo "tómalo o déjalo": o utilizar ese nexo, a pesar de los riesgos que su uso pudiera implicar, o (en nombre de la pureza del pensamiento) mantenerse al margen y guardar distancia del poder y de quienes lo ostentan. En pocas palabras, la opción era entre una verdad condenada a ser impotente o un poder condenado a no ser fiel a la verdad.

La modernidad pesada fue, después de todo, una época en la que se daba forma a la realidad a la manera de la arquitectura o la jardinería; para que la realidad se ajustara a los dictámenes de la razón, debía ser "construida" bajo estrictas normas de control de calidad y de acuerdo con estrictas reglas de procedimiento, y por sobre todo *diseñada* antes de dar comienzo a los trabajos de construcción. Era una época de planos y tableros de dibujo –no tanto para hacer un relevamiento del terreno social como para elevar ese terreno a los niveles de lógica y de racionalidad de los que sólo los mapas pueden jactarse–. Era una época que soñaba con legislar para hacer de la razón una norma de la realidad, con barajar y repartir de nuevo para impulsar las conductas racionales y hacer que todo comportamiento contrario a la razón resultara demasiado costoso como para ser siquiera considerado. Para la razón legislativa, descuidar a los legisladores y a las instituciones a cargo del cumplimiento de la ley no constituía, obviamente, una opción. La cuestión de la relación con el Estado, cooperativa o antagónica, representaba su dilema fundacional: un verdadero asunto de vida o muerte.

[19] Victor Gourevitch y Michael S. Roth (comps.), *Leo Strauss on Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Nueva York, Free Press, 1991, pp. 145, 193, 205 y 212.

La crítica de la política de vida

Cuando ya no se espera que el Estado pretenda, prometa o desee actuar como depositario plenipotenciario de la razón y maestro constructor de una sociedad racional; cuando los tableros de dibujo de las oficinas de la buena sociedad van quedando en desuso; y cuando una variopinta sarta de consejeros, intérpretes y gestores se hacen cargo de gran parte de la tarea antes reservada a los legisladores, no es de extrañar que los teóricos críticos deseosos de servir a la causa de la emancipación estén de duelo por su pérdida. No sólo se está desintegrando el presunto vehículo y a la vez blanco de la lucha por la liberación; es improbable que el dilema central y fundacional de la teoría crítica, el verdadero eje en torno del cual gira su discurso, pueda sobrevivir a esa desintegración. Algunos pueden sentir que el discurso crítico está a punto de encontrarse sin objeto. Y algunos parecen aferrarse desesperadamente a la estrategia ortodoxa de la crítica sólo para confirmar, con diagnósticos cada vez más alejados de la realidad actual y propuestas cada vez más vagas, que su discurso carece de un objeto tangible; muchos prefieren seguir peleando las antiguas batallas en las ya son expertos antes que cambiar ese terreno familiar y confiable por un territorio nuevo y aún inexplorado que les resulta en gran medida *terra incognita*.

Sin embargo, las perspectivas futuras de la teoría crítica (y menos aun la necesidad de ella) no están ligadas a los modos de vida hoy en extinción tanto como la autoconciencia de los teóricos críticos lo está a las formas, las habilidades y los programas desarrollados durante su lucha contra esas formas de vida. Lo único que se ha vuelto obsoleto es el significado asignado a la emancipación bajo condiciones hoy inexistentes, pero no la labor de la emancipación en sí. Lo que hoy está en peligro es otra cosa. Existe un nuevo programa de emancipación pública a la espera de que la teoría crítica se haga cargo de él. Este nuevo programa público, aún a la espera de políticas críticas públicas, está emergiendo juntamente con la versión "liquificada" de la moderna condición humana –y en particular, en vísperas de la "individualización" de las tareas de vida que surgen de esa condición–.

Esta nueva agenda aparece en la brecha mencionada anteriormente entre individualidad *de jure* y *de facto*, o –si se quiere– entre la "libertad negativa" impuesta legalmente y la "libertad positiva" –o sea, la capacidad genuina de autoafirmación–, visiblemente ausente o en todo caso inaccesible para la mayoría. Esta nueva condición no dista de parecerse a la que, de acuerdo con la Biblia, llevó a los israelitas a la rebelión y al éxodo de Egipto. "El Faraón ordenó a los supervisores y capataces del pueblo que no entregaran al pueblo la paja necesaria para la fabricación de ladrillos [...] 'Que vayan y junten su propia paja, pero asegúrense de que produzcan la misma cantidad de ladrillos que antes'." Cuando los capataces señalaron que no se puede fabricar ladrillos con eficiencia a menos que se provea la paja necesaria a tales fines y acusaron al Faraón de pedir lo imposible, éste hizo caer la responsabilidad sobre los israelitas: "son holgazanes, son holgazanes". En la actualidad no hay faraones que ordenen a los capataces azotar a los perezosos. (Hasta los azotes han pasado al rubro "hágalo usted mismo" y han sido reemplazados por la autoflagelación.) Pero las autoridades de turno se han desentendido de la tarea de suministrar la paja y a los productores de ladrillos se les dice que es su propia pereza la que les impide hacer correctamente su trabajo –y por sobre todo, hacerlo de modo que resulte satisfactorio para ellos mismos–.

La tarea impuesta a los humanos de hoy es esencialmente la misma que les fue impuesta desde los comienzos de la modernidad: autoconstituir su vida individual y tejer redes de vínculos con otros individuos autoconstituidos, así como ocuparse del mantenimiento de esas redes. Esa tarea nunca fue cuestionada por los teóricos críticos. Pero esos teóricos sí dudaban de la sinceridad de los intereses que hacían que los individuos humanos fueran liberados para cumplir con la tarea que les había sido asignada. La teoría crítica acusaba de falsedad e ineficiencia a los responsables de generar las condiciones necesarias para la autoafirmación: había demasiadas restricciones a la libertad de elección, y existía esa tendencia totalitaria endémica al modo en que la sociedad moderna había sido construida y manejada y que amenazaba con abolir de plano la libertad, reemplazando, por la fuerza o solapadamente, la libertad de elección por una homogeneidad insulsa.

La suerte que corre una persona en libertad de acción está llena de contradicciones difíciles de evaluar y mas aun de desentrañar. Consideremos, por ejemplo, la contradicción de las identidades fabricadas por uno mismo, que deben ser lo suficientemente sólidas para ser reconocidas como tales a la vez que lo suficientemente flexibles para no limitar movimientos futuros en circunstancias volátiles de cambio permanente. O la precariedad de las relaciones humanas, más cargadas de expectativas pero más rudimentariamente institucionalizadas que nunca, y por lo tanto menos resistentes a las exigencias de esas expectativas. O la penosa situación de la responsabilidad recuperada, que navega peligrosamente entre los peñascos de la indiferencia y la coerción. O la fragilidad

de la acción colectiva, que sólo puede confiar en el entusiasmo y la dedicación de sus protagonistas y que sin embargo necesita de una cohesión más duradera, que la preserve íntegra hasta la consecución de sus objetivos. O la evidente dificultad para generalizar las experiencias, vividas como algo absolutamente personal y subjetivo, y transformarlas en problemáticas públicas destinatarias de políticas públicas. Éstos son apenas ejemplos burdos, pero ofrecen un panorama bastante acertado de la clase de desafíos a los que se enfrentan hoy los teóricos críticos que anhelan reconectar su disciplina con los programas de políticas públicas.

Los teóricos críticos –y no sin motivos– sospechaban que en la versión del "déspota ilustrado" del Iluminismo, y como encarnación de las prácticas políticas de la modernidad, se encuentra el resultado que realmente cuenta –la sociedad construida y manejada racionalmente–; sospechaban que las aspiraciones, los deseos y los objetivos individuales, el *vis formandi* y la *libido formandi* individuales, la tendencia poiética a crear nuevos significados ajenos a la función, el uso y el propósito no son más que una variedad de recursos, o justamente por eso, obstáculos en medio del camino. A esa práctica o supuesta tendencia, los teóricos críticos oponen la visión de una sociedad que se rebela ante esa perspectiva, una sociedad en la cual precisamente esas aspiraciones, deseos y objetivos y su satisfacción tienen valor y deben ser honrados, la visión de una sociedad que, por esa razón, milita contra todo esquema de perfección impuesto a los deseos o a espaldas de los deseos de los hombres y mujeres que la integran. La única "totalidad" reconocida y aceptable para la mayoría de los filósofos de la escuela crítica era la que pudiera emerger de las acciones de individuos creativos y con libertad de elección.

Había un sesgo anarquista en toda teorización crítica: todo poder era sospechoso, el enemigo era espiado en cuanto poderoso, y el mismo enemigo era culpado de todas las desventajas y frustraciones que se sufrían por la libertad (incluso por la falta de coraje en las tropas que debían entablar valerosamente sus guerras de liberación, como en el caso del debate acerca de la "cultura de masas"). Se esperaba que arreciaran peligros y ataques desde el flanco de lo "público", siempre dispuesto a invadir y colonizar lo "privado", lo "subjetivo", lo "individual". Se reflexionaba poco y nada acerca de los peligros que yacían en el cada vez más estrecho y vacío espacio público o en la posibilidad de una invasión inversa: la colonización de la esfera pública a manos de lo privado. Y sin embargo esa posibilidad subestimada y pasada por alto en la discusión del momento, se ha transformado hoy en el escollo principal de la emancipación, que en su etapa actual sólo puede ser descripta como la tarea de transformar la autonomía individual *de jure* en autonomía *de facto*.

El poder público presagia la *incompletud* de la libertad individual, pero su retirada o su desaparición auguran la *impotencia práctica* de la libertad oficialmente victoriosa. La historia de la emancipación moderna viró desde la confrontación con el primero de esos peligros hacia el enfrentamiento con el segundo. En palabras de Isaiah Berlin, podríamos decir que una vez que se ha luchado por la "libertad negativa" hasta obtenerla, los mecanismos necesarios para transformarla en "libertad positiva" –o sea, la libertad de fijar la gama de opciones y el programa que esas elecciones deben seguir– se han hecho pedazos. El poder público ha perdido gran parte de su sobrecogedor poder de oprimir –aunque también ha perdido buena parte de su capacidad de posibilitar–. La guerra de la emancipación no ha terminado; pero para todo progreso futuro deberá resucitar aquello que se esmeró por destruir y apartar de su camino durante casi toda su historia. En la actualidad, toda liberación verdadera demanda más, y no menos, "esfera pública" y "poder público". Ahora es la esfera pública la que necesita desesperadamente ser defendida contra la invasión de lo privado –paradójicamente, para ampliar la libertad individual, y no para cercenarla–.

Como siempre, el trabajo del pensamiento crítico es sacar a la luz los muchos obstáculos que entorpecen el camino hacia la emancipación. Dada la naturaleza de las tareas actuales, los principales obstáculos que deben ser examinados con urgencia se relacionan con las crecientes dificultades que hay para traducir los problemas privados a problemáticas públicas, para galvanizar y condensar los problemas endémicamente privados bajo la forma de intereses públicos que sean mayores que la suma de sus ingredientes individuales, para recolectivizar las utopías privatizadas de la "política de vida" de modo que éstas vuelvan a ser visiones de una "sociedad buena" y de una "sociedad justa". Cuando la política pública cede sus funciones específicas y la política de vida asume el mando, los problemas a los que se enfrentan los individuos *de jure* en sus esfuerzos por convertirse en individuos *de facto* resultan claramente no-aditivos y no-acumulativos, dejando por lo tanto a la esfera pública sin otra sustancia que la de ser el escenario donde se confiesan y exhiben las preocupaciones privadas. De igual manera, la individualización no sólo resulta ser un camino de ida, sino que también parece destrozar a su paso todas las herramientas que podrían concebirse para el logro de sus antiguos objetivos.

En esta tarea, la teoría crítica se enfrenta a un nuevo oponente. El espectro del Gran Hermano dejó de sobrevolar los áticos y calabozos del

mundo cuando el déspota ilustrado se retiró de sus salones y recibidores. En la modernidad líquida, sus nuevas versiones, drásticamente reducidas, se refugiaron en el diminuto ámbito en miniatura de la política de vida; allí, los peligros y vaivenes de la autonomía individual –esa autonomía que no puede completarse a sí misma excepto en una sociedad autónoma– deben ser perseguidos y localizados. La búsqueda de una vida alternativa en común debe partir del análisis y la búsqueda de alternativas a las políticas de vida.

2. Individualidad

Como ves, *aquí* requiere que ahora corras tan rápido como puedas para permanecer en el mismo lugar. Si quieres ir a otra parte, debes correr al menos el doble de rápido que antes.

LEWIS CARROLL

Resulta difícil recordar, y aun más difícil entender, que hace tan sólo cincuenta años la disputa acerca de las predicciones populares, de qué había que temer y de qué clase de horrores nos depararía el futuro si no se lo detenía antes de que fuera demasiado tarde se entablaba entre *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *1984*, de George Orwell.

Esa disputa, sin dudas, era genuina y seria, ya que los mundos tan vívidamente pintados por los dos distópicos visionarios eran tan diferentes como el agua y el aceite. El de Orwell era un mundo degradado y miserable, carente y necesitado; el de Huxley era una tierra de opulencia y libertinaje, de abundancia y saciedad. Predeciblemente, la gente que habitaba el mundo de Orwell era triste y temerosa; los personajes de Huxley, en cambio, eran despreocupados y retozones. Había muchas otras diferencias, no menos contrastantes; ambos mundos eran opuestos en casi todos sus detalles.

Y sin embargo había algo que unía ambas visiones. (De no ser así, ambas distopías no se relacionarían en absoluto, y jamás hubieran entrado en disputa.) Lo que compartían era el presagio de *un mundo estrechamente controlado*, en el que la libertad individual no sólo estaba hecha añicos sino que ofendía gravemente a la gente entrenada para obedecer órdenes y seguir rutinas prefijadas; un mundo en el que una pequeña elite tenía en sus manos todos los hilos –de modo que el resto de la humanidad eran meros títeres–; un mundo dividido en manipuladores y manipulados, planificadores y cumplidores de planes –los primeros ocultaban los planes y los segundos ni siquiera sentían deseos de espiarlos para comprender su sentido–, un mundo en el que cualquier otra alternativa resultaba inimaginable.

El hecho de que el mundo pudiera reservarnos menos libertad y más control, supervisión y opresión no era parte de la disputa. Orwell y Huxley coincidían en cuanto al destino del mundo; simplemente concebían diferentes versiones del camino que nos llevaría hasta el sitio donde seríamos suficientemente ignorantes, obtusos, plácidos o indolentes para permitir que las cosas siguieran su curso natural.

En una carta de 1769 a sir Horace Mann, Horace Walpole escribió que "el mundo es una comedia para los que piensan, y una tragedia para los que sienten". Pero los significados de "cómico" y "trágico" cambian con el tiempo, y en la época en que Orwell y Huxley tomaron la pluma para delinear los contornos del trágico futuro, ambos sentían que la tragedia del mundo era su obstinado e incontrolable avance hacia la división entre los controladores –cada vez más poderosos– y los controlados –cada vez más impotentes–. La visión pesadillesca que acosaba a ambos escritores era la de hombres y mujeres sin poder de decisión sobre sus propias vidas. Tal como Sócrates y Platón no podían imaginar una sociedad –buena o mala– sin esclavos, Orwell y Huxley no podían concebir una sociedad –feliz o desdichada– sin jefes, planificadores y supervisores que escribían el guión que el resto debía representar, ponían en escena la obra, decidían los parlamentos de cada participante y despedían o encerraban en calabozos a cualquiera que improvisara su texto. No podían visualizar un mundo sin torres u oficinas de control. Los temores de su época, al igual que sus esperanzas y sus sueños, giraban en torno del Comando Supremo.

El capitalismo: pesado y liviano

Nigel Thrift probablemente hubiera archivado los relatos de Orwell y Huxley bajo la rúbrica del "discurso de Josué", diferenciándolo así del "discurso del Génesis".[1] (Los discursos, dice Thrift, son "metalenguajes que enseñan a las personas cómo vivir como personas".) "En tanto en el discurso de Josué el orden es la regla y el desorden es la excepción, en el discurso del Génesis el desorden es la regla y el orden es la excepción." En el discurso de Josué, el mundo (y en este punto Thrift cita a Kenneth

[1] Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", en: *Cultural Values*, 1/1, abril de 1997, pp. 29-57. Thrift desarrolla creativamente conceptos acuñados y definidos por Kenneth Jowitt, en: *New World Disorder*, Berkeley, University of California Press, 1992, y Michel Serres, *Genesis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

Jowitt) está "organizado centralmente, rígidamente limitado e histéricamente preocupado por fronteras impenetrables".

El "orden" significa monotonía, regularidad, repetición y predecibilidad; llamamos "ordenado" a un entorno sólo cuando se considera que algunos acontecimientos tienen más posibilidades de ocurrir que sus contrarios, y cuando otros acontecimientos no tienen casi posibilidad de producirse o son directamente descartados. Esto implica que alguien, desde alguna parte (un Ser Supremo, impersonal o personal), debe manipular las posibilidades y cargar los dados, ocupándose de que los acontecimientos no se produzcan azarosamente.

El mundo ordenado del discurso de Josué es un mundo estrechamente controlado. En ese mundo todo tiene un propósito, aun cuando no esté claro (momentáneamente para algunos, pero para siempre en el caso de la mayoría) cuál es. En ese mundo no hay espacio para actos inútiles o sin propósito. Y, lo que es más, en ese mundo ningún acto útil se consideraría un propósito. Para ser reconocido, debe servir a la conservación y perpetuación del todo ordenado. Sólo ese orden, exclusivamente, no requiere legitimación, porque tiene, por así decirlo, "su propio propósito". Simplemente *es*, y no puede desaparecer: eso es todo lo que podemos o necesitamos saber de él. Tal vez existe porque allí es donde Dios ejerció su acto de Creación Divina, o porque criaturas humanas, pero semejantes a Dios, lo implantaron y lo mantuvieron allí mediante su constante tarea de planificación, construcción y control. En nuestros tiempos modernos, en los que Dios se ha tomado una larga licencia, la tarea de planificar y hacer cumplir el orden ha recaído sobre los seres humanos.

Como lo descubrió Marx, las ideas de las clases dominantes tienden a ser las ideas dominantes (proposición que, con nuestra nueva comprensión del lenguaje y de su funcionamiento, podemos considerar un pleonasmo). Durante por lo menos doscientos años, los gerentes de las empresas capitalistas dominaron el mundo –es decir, separaron lo plausible de lo implausible, lo racional de lo irracional, lo sensato de lo insensato, y determinaron y circunscribieron el rango de alternativas que debían limitar la trayectoria de la vida humana–. Así, esa visión del mundo, en conjunto con el propio mundo, modelado y remodelado a su imagen y semejanza, alimentaba y daba sustancia al discurso dominante.

Hasta hace poco, el discurso de Josué era dominante; ahora prevalece cada vez más el discurso del Génesis. Pero contrariamente a lo que propone Thrift, el encuentro, dentro del mismo discurso, de la empresa y la academia, de los hacedores del mundo y de sus intérpretes, no es ninguna novedad, no es una cualidad única del nuevo (*soft*, lo llama Thrift)

capitalismo, hambriento de conocimientos. Desde hace un par de siglos, la academia no ha tenido otro mundo para atrapar en sus redes conceptuales, ni para reflexionar, describir e interpretar, que el mundo sedimentado por la visión y la práctica capitalistas. A lo largo de todo ese período, la empresa y la academia sostuvieron una reunión constante, aun cuando –a causa de su imposibilidad de establecer una conversación– dieran la impresión de mantenerse a distancia. Y la sala de reunión siempre fue –como ahora– elegida y equipada por el socio comercial.

El mundo que respaldaba el discurso de Josué y lo hacía creíble era el mundo fordista. (El término "fordismo" fue usado por primera vez hace mucho tiempo por Antonio Gramsci y Henri de Man, pero, fiel a los hábitos del búho de Minerva hegeliano, ha sido redescubierto y sacado a la luz, y es de uso común sólo desde el momento en que el sol que brillaba sobre las prácticas fordistas empezó a ponerse.) Según la descripción retrospectiva de Alain Lipietz, el fordismo fue, en sus días de gloria, un modelo de industrialización, de acumulación, de *regulación*:

> [...] una combinación de formas de adaptación de las expectativas y la conducta contradictoria de los agentes individuales con respecto a los principios colectivos del régimen de acumulación [...] El paradigma industrial incluía el principio taylorista de racionalización, sumado a una mecanización constante. La "racionalización" se basaba en la separación de los aspectos intelectual y manual del trabajo [...] el conocimiento social era sistematizado desde la cima y los planificadores lo incorporaban a las maquinarias. Cuando [Frederic] Taylor y los ingenieros tayloristas introdujeron estos principios a comienzos del siglo XX, su objetivo explícito era reforzar el control de los gerentes sobre los trabajadores.[2]

Pero el modelo fordista era más que eso: un sitio de construcción epistemológica sobre el cual se erigía toda la visión del mundo y que se alzaba majestuosamente dominando la totalidad de la experiencia vital. A veces, los seres humanos tienden a comprender el mundo de manera *praxeomórfica*: como un mundo moldeado por el saber práctico de la época, por lo que la gente puede hacer y por la manera en que suele hacerlo. La fábrica fordista –con su meticulosa distinción entre planificación y ejecución, iniciativa y cumplimiento de las órdenes, libertad y obediencia, invención y decisión, con su apretado entrelazamiento de los opuestos en cada una de esas oposiciones binarias y con su fluida transmisión de órdenes desde el primer elemento hasta el segundo de cada par– era sin duda el mayor logro hasta el momento de una construcción social tendiente al orden. No es raro que estableciera un marco de referencia metafórico para cualquiera que intentara comprender el funcionamiento de la realidad humana en todos los niveles –tanto en el nivel social global como en el nivel de la vida individual–. Su presencia, desembozada o encubierta, se revela rápidamente en visiones tan distantes como el "sistema social" parsoniano autorreproductor, gobernado por el "conjunto de valores centrales" y en el que el "proyecto de vida" sartreano funciona como idea conductora del esfuerzo –que lleva toda la vida– de construcción de la identidad.

[2] Alain Lipietz, "The next transformation", en: Michele Cangiani (comp.), *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*, Montreal, Black Rose Books, 1996, pp. 116-117.

Sin duda, no parecía haber alternativa a la fábrica fordista, ni tampoco ningún obstáculo que pudiera impedir que el modelo fordista se implantara en todos los ámbitos de la sociedad. El debate entre Orwell y Huxley, así como la confrontación entre el socialismo y el capitalismo, era, en este sentido, una mera riña familiar. El comunismo sólo deseaba limpiar el modelo fordista de sus suciedades (no imperfecciones), de ese maligno caos generado por el mercado que obstaculizaba una victoria total sobre los accidentes y las contingencias y que impedía una adhesión total a la planificación racional. En palabras de Vladimir I. Lenin, la visión del socialismo se concretaría si los comunistas lograban "combinar el poder y la organización administrativa del soviet con los últimos avances del capitalismo".[3] "La organización administrativa del soviet" significaba para Lenin la instrumentación de "los últimos avances del capitalismo" (es decir, como repitió hasta el cansancio, "la organización científica del trabajo"), que permitiría que esa organización desbordara los muros de la fábrica y penetrara y saturara toda la vida social.

El fordismo fue la autoconciencia de la sociedad moderna en su fase "pesada" y "voluminosa", o "inmóvil", "arraigada" y "sólida". En esa etapa de su historia conjunta, el capital, la dirección y el trabajo estaban condenados, para bien o para mal, a permanecer juntos durante mucho tiempo, tal vez para siempre –atados por la combinación de enormes fábricas, maquinaria pesada y fuerza laboral masiva–. Para sobrevivir, por no hablar de funcionar eficazmente, tenían que "cavar" para establecer límites y marcarlos con trincheras y alambradas de púa, mientras preparaban fortalezas suficientemente grandes para contener todo lo necesario si es que iban a soportar un asedio prolongado, tal vez eterno. El capitalis-

[3] Véase Vladimir I. Lenin, "Ocherednye zadachi sovetskoi vlasti", en: *Sochinenia*, 27, febrero-julio de 1918, Moscú, GIPL, 1950, pp. 229-230.

mo pesado estaba obsesionado con la masa y el tamaño, y, por ese motivo, también con sus fronteras, con la idea de hacerlas precisas e impenetrables. El genio de Henry Ford fue descubrir la manera de mantener a todos los defensores de sus fortalezas industriales detrás de los muros... para impedirles así la tentación de desertar o de cambiar de bando. Tal como lo expresara Daniel Cohen, un célebre economista de la Sorbona:

> Henry Ford decidió un día "duplicar" el salario de sus obreros. La razón (públicamente) declarada, la celebrada expresión "quiero que mis obreros ganen lo suficientemente bien para comprar mis autos", fue, obviamente, un chiste. Las compras de los trabajadores constituían una fracción ínfima de sus ventas, pero sus salarios representaban una parte muy importante de sus costos [...] La verdadera razón por la cual Ford duplicó los salarios fue que de esa manera podía enfrentarse al formidable cambio de la fuerza laboral. Decidió dar a los obreros un aumento espectacular para evitar que rompieran sus cadenas [...][4]

La cadena invisible que unía a los trabajadores con su lugar de trabajo, impidiéndoles movilidad, era, según Cohen, "el corazón del fordismo". La ruptura de esa cadena era el cambio decisivo, la divisoria de aguas de la experiencia vital asociada con la decadencia y la acelerada desaparición del modelo fordista. Como observa Cohen, "quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba, en cambio, tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio".

En su etapa pesada, el capital estaba tan fijado a un lugar como los trabajadores que contrataba. En la actualidad, el capital viaja liviano, con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono celular y una computadora portátil. Puede hacer escala en casi cualquier parte, y en ninguna se demora más tiempo que el necesario. El trabajo, por otro lado, sigue tan inmovilizado como en el pasado... pero el lugar al que antes estaba fijado ha perdido solidez; buscando en vano un fondo firme, las anclas caen todo el tiempo sobre la arena que no las retiene. Algunos de los residentes del mundo no cesan de moverse; para el resto, es el mundo el que no se queda quieto. El discurso de Josué suena vacío cuando el mundo, que era antes legislador, árbitro y corte suprema de apela-

[4] Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations*, París, Flammarion, 1997, pp. 82-83 [traducción castellana: *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998].

ción, se parece cada vez más a uno de los jugadores, con las cartas resguardadas contra el pecho, previniéndose de que le hagan trampas y esperando, a la vez, su turno para trampear.

Los pasajeros del barco del "capitalismo pesado" confiaban (no siempre sensatamente, por cierto) en que los selectos miembros de la tripulación autorizados a subir a la cubierta del capitán llevarían la nave a destino. Los pasajeros podían dedicar toda su atención a la tarea de aprender y seguir las reglas establecidas para ellos y escritas en letra grande en todos los corredores del barco. Si protestaban (o incluso se amotinaban), era contra el capitán, que no llevaba la nave a puerto con suficiente rapidez o que no atendía debidamente a la comodidad de los pasajeros. En cambio, los pasajeros del avión del "capitalismo liviano" descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra rotulada "piloto automático" ninguna información acerca del destino del avión, del lugar donde aterrizará, de la persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje.

"Tengo auto, puedo viajar"

Podemos decir que el giro dado por los acontecimientos bajo el dominio capitalista fue exactamente opuesto al que Max Weber previó confiadamente cuando seleccionó la burocracia como prototipo de la sociedad futura, describiéndola como el umbral de la acción racional. Extrapolando su visión del futuro de la experiencia contemporánea del capitalismo pesado (el hombre que acuñó la expresión "revestido de acero" difícilmente podría advertir que el "peso" era simplemente un atributo temporal del capitalismo y que era posible concebir otras modalidades –que ya se insinuaban– del orden capitalista), Weber predijo el inminente triunfo de la "racionalidad instrumental": ahora que el tema del destino de la historia humana era caso cerrado, y que se habían establecido cuáles eran los fines de las acciones humanas, las personas se preocuparían casi exclusivamente por los medios; el futuro, por así decirlo, estaría obsesionado por los medios. Cualquier otra racionalización, cuya naturaleza estaría decidida de antemano, consistiría meramente en un ajuste y perfeccionamiento de los medios. Sabiendo que la capacidad racional de los seres humanos tiende a ser constantemente socavada por las propensiones afectivas y otras tendencias igualmente irracionales, se podría sospechar que es difícil que cese la rivalidad entre los fines, pero

esa rivalidad sería eliminada en el futuro gracias a una racionalización inexorable... y quedaría en manos de los profetas y predicadores, que sólo tienen incidencia en los márgenes de todos los temas principales y decisivos del terreno de la vida.

Weber dio nombre también a otro tipo de acción con objetivo, a la que denominó "*valor*-racional", pero con ella aludía a la búsqueda de valor "por sí mismo", "independientemente de cualquier perspectiva de éxito externo". Dejó en claro que los valores de los que hablaba eran de naturaleza ética, estética o religiosa –es decir, pertenecientes a una categoría que el capitalismo moderno degradaba y declaraba redundante e irrelevante, e incluso dañina, para la conducta racional calculadora que él promovía–.[5] Sólo podemos suponer que la necesidad de agregar la racionalidad de los valores al inventario de tipos de acción se le ocurrió a Weber más tarde, bajo el impacto de la revolución bolchevique, que parecía refutar el presupuesto de que la cuestión de los fines ya se había decidido definitivamente, y que incluso insinuaba que se podía dar la situación de que cierta gente se aferrara a sus ideales, por escasas que fueran sus posibilidades de lograrlos y por exorbitante que fuera el costo del intento... y que eso podía desviarla de su única preocupación legítima: el cálculo de los medios apropiados para conseguir los fines predeterminados.

Fuere cual fuese la aplicación del concepto de la racionalidad de los valores en el esquema histórico de Weber, ese concepto no sirve para aprehender la sustancia del momento histórico actual. El capitalismo leve de hoy no tiene un "valor-racional" en el sentido weberiano, aun cuando se aparta del tipo ideal de orden instrumental-racional. El capitalismo liviano parece estar a años luz de la racionalidad del valor del estilo weberiano: si alguna vez en la historia se adoptaron valores "de manera absoluta", sin duda no es eso lo que ocurre actualmente. En realidad, lo que ha ocurrido durante el pasaje del capitalismo pesado al liviano es que han desaparecido los invisibles "politburós" capaces de "absolutizar" los valores de las cortes supremas autorizadas a emitir veredictos inapelables sobre los objetivos dignos de ser perseguidos (las instituciones indispensables para el discurso de Josué).

En ausencia de una Oficina Suprema (o, más bien, en presencia de muchas que rivalizan por la supremacía, ninguna de las cuales tiene gran posibilidad de ganar la competencia), el tema de los objetivos vuelve a estar sobre el tapete, destinado a convertirse en causa de grandes ago-

[5] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. de A. R. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York, Hodge, 1947, pp. 112-114.

nías y vacilaciones, a debilitar la confianza y a generar un sentimiento de irremediable incertidumbre y, por lo tanto, de perpetua angustia. En términos de Gerhard Schulze, se trata de un nuevo tipo de incertidumbre: "no saber cuáles son los fines, en vez de la tradicional incertidumbre causada por el desconocimiento de los medios".[6] Ya no se trata de evaluar –sin completo conocimiento– los medios (aquéllos disponibles y los que se consideran necesarios y deben conseguirse) para lograr el fin deseado. Se trata más bien de considerar y decidir, ante los riesgos conocidos o supuestos, cuál de los muchos fines "al alcance" (es decir, los que pueden ambicionarse razonablemente) resulta prioritario, dados los medios disponibles y tomando en cuenta sus magras posibilidades de utilidad duradera.

En estas nuevas circunstancias, las probabilidades son que casi todas las vidas humanas transcurrirán atormentadas ante la tarea de elegir los fines, en vez de estar preocupadas por encontrar los medios para conseguir fines que no requieren reflexión. A diferencia de su predecesor, sobre el capitalismo liviano pende la condena de estar *obsesionado por los valores*. El apócrifo aviso de la columna de "busco trabajo" –"tengo auto, puedo viajar"– puede servir como epítome de la nueva problemática de vida, junto con la duda que acosa actualmente a los directores de los laboratorios tecnológicos y científicos: "hemos encontrado la solución. Ahora encontremos un problema". La pregunta "¿qué puedo hacer?" ha llegado a dominar la acción, minimizando y desplazando la pregunta "¿cómo puedo hacer mejor lo que tengo que hacer de todos modos?".

Con la desaparición de la Oficina Suprema, que ya no se ocupa de proteger la frontera entre lo correcto y lo incorrecto, el mundo se convierte en una colección infinita de posibilidades: un *container* lleno hasta el borde de innumerables oportunidades que aún deben buscarse o que ya se han perdido. Hay más posibilidades –muchísimas más– de las que cualquier vida individual, por larga, industriosa y osada que sea, podría explorar, y menos todavía adoptar. Esa infinidad de oportunidades ha llenado el espacio dejado por la desaparición de la Oficina Suprema.

No es raro que en nuestros días ya no se escriban distopías: el mundo "fluido-moderno" posfordiano de individuos con libertad de elección no se preocupa por el siniestro *Gran* Hermano que castigaría a todos los que no siguieran las normas. Pero en ese mundo tampoco hay demasiado

[6] Gerhard Schulze, "From situations to subjects: moral discourse in transition", en: Pekka Sulkunen, John Holmwood, Hilary Radner y Gerhard Schulze (comps.), *Constructing the New Consumer Society*, Nueva York, Macmillan, 1997, p. 49.

lugar para el benévolo y amante Hermano *Mayor*, en quien se podría confiar en el momento de decidir qué cosas vale la pena hacer o tener, y que seguramente protegería a su hermanito de los matones que lo persiguen; así, tampoco se escriben utopías de una buena sociedad. Por así decirlo, todo recae ahora sobre el individuo. Sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad –o sea, aquellos que le produzcan la mayor satisfacción–. Al individuo le corresponde "domesticar lo inesperado para convertirlo en entretenimiento".[7]

Vivir en un mundo lleno de oportunidades –cada una más seductora que la anterior, que "compensa por la anterior y da pie a pasar a la siguiente"–[8] es una experiencia estimulante. En un mundo así, no hay casi nada predeterminado, y menos aun irrevocable. Pocas derrotas son definitivas, pocos contratiempos son irreversibles y pocas victorias son esenciales. Para que las posibilidades sigan siendo infinitas, no hay que permitir que ninguna de ellas se petrifique cobrando realidad eternamente. Es mejor que sigan siendo líquidas y fluidas, con "fecha de vencimiento", para evitar que despojen de accesibilidad a las otras oportunidades, matando de ese modo la incipiente aventura. Como señalan Zbyszko Melosik y Tomasz Szkudlarek en su agudo estudio sobre los problemas de identidad,[9] vivir entre opciones aparentemente infinitas (o al menos en medio de más opciones de las que uno podría elegir) permite la grata sensación de "ser libre de convertirse en alguien". Esa grata sensación, sin embargo, deja un gusto amargo, ya que aunque "convertirse" sugiere que nada ha terminado y que todo está por delante, el "ser alguien" que esa conversión promete augura el silbato final del árbitro: "no eres más libre cuando has alcanzado tu propósito, no eres tú mismo cuando te has convertido en alguien". El estado de incompletud e indeterminación implica riesgo y ansiedad, pero su opuesto tampoco produce placer, ya que cierra todo aquello que la libertad exige que permanezca abierto.

La conciencia de que el juego continúa, de que todavía deben ocurrir muchas cosas y de que el inventario de maravillas que nos puede ofrecer la vida sigue vigente es muy satisfactoria y placentera. La sospecha de que nada de lo que ya ha sido probado y conseguido es inmune a la de-

[7] Turo-Kimmo Lehtonen y Pasi Mäenpää, "Shopping in the East-central mall", en: Pasi Falk y Colin Campbell (comps.), *The Shopping Experience*, Londres, Sage, 1997, p. 161.

[8] David Miller, *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 141.

[9] Zbyszko Melosik y Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc i Demokracja: Migotanie Znaczen*, Cracovia, Impuls, 1998, p. 89.

cadencia ni ofrece garantía de duración es, sin embargo, la proverbial mosca en la sopa. Las pérdidas equilibran las ganancias. La vida está condenada a navegar entre dos aguas, y ningún marinero puede jactarse de haber encontrado un itinerario seguro ni libre de riesgos.

El mundo está lleno de posibilidades como una mesa de *buffet* repleta de platos apetitosos, cuya cantidad excede la capacidad de degustación del más eximio glotón. Los invitados son *consumidores*, y el desafío más exigente e irritante que deben enfrentar es la necesidad de establecer prioridades: la necesidad de desechar algunas opciones y dejarlas inexploradas. La desdicha de los consumidores deriva del exceso, no de la escasez de opciones. "¿He usado mis medios de la manera más provechosa para mí?" es la pregunta más acuciante y angustiosa que el consumidor se plantea. Como lo expresó Marina Bianchi en un estudio colectivo elaborado por economistas y dirigido a los vendedores de productos de consumo:

> [...] en el caso del consumidor, la función objetiva [...] está vacía [...] Los fines coherentemente corresponden a los medios, pero esos mismos fines no son elegidos racionalmente [...]
> Hipotéticamente, los consumidores, pero no las empresas, nunca pueden –o nunca deben encontrar que pueden– equivocarse.[10]

Pero cuando uno no puede errar, tampoco puede estar seguro de haber acertado. Si no hay actos equivocados, nada permite distinguir un acto acertado, y por lo tanto es imposible reconocer cuál es el acto correcto entre muchas alternativas, ni antes ni después de haber actuado. El hecho de que no haya riesgo de error es sin duda una suerte dudosa, ya que existe al precio de una constante incertidumbre y de un deseo nunca saciado. Para los vendedores, es una buena noticia, una promesa de que su negocio se mantiene, pero para los compradores es una garantía de constante ansiedad.

"¡Basta de hablar, muéstremelo!"

El capitalismo pesado, de estilo fordista, era el mundo de los legisladores, los creadores de rutinas y los supervisores, el mundo de los hombres y

[10] Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice*, Londres, Routledge, 1998, p. 6.

mujeres dirigidos por otros que perseguían fines establecidos por otros de una manera establecida por otros. Por esa razón era también un mundo de autoridades: líderes que sabían qué era mejor y maestros que enseñaban a seguir adelante.

El capitalismo liviano, amistoso con los consumidores, no abolió las autoridades creadoras de la ley, ni las hizo innecesarias. Simplemente dio existencia y permitió que coexistieran una cantidad tan numerosa de autoridades que ninguna de ellas puede conservar su potestad durante mucho tiempo, y menos aun calificarse de "exclusiva". A diferencia del error, la verdad es única, y puede reconocerse como verdad (es decir, tener el derecho de afirmar que todas las otras opciones son erróneas) sólo en tanto sea única. "Numerosas autoridades" es, en realidad, una contradicción en los términos. Cuando las autoridades son muchas, tienden a cancelarse entre sí, y la única autoridad efectiva es la de quien debe elegir entre ellas. Una autoridad en potencia se convierte en autoridad por cortesía de quien la elige. Las autoridades ya no mandan, sino que intentan congraciarse con los electores por medio de la tentación y la seducción.

El "líder" era un subproducto, un suplemento necesario, del mundo que aspiraba a la "buena sociedad" o a una "sociedad justa y correcta", según como se la definiera, y que se esforzaba por mantener a distancia todas las alternativas malas o incorrectas. El mundo "líquido moderno" no hace nada de eso. La infame frase de Margaret Thatcher "no existe la sociedad" fue simultáneamente una aguda reflexión sobre la cambiante naturaleza del capitalismo, una declaración de intenciones y una profecía cumplida: lo que siguió fue el desmantelamiento de las redes normativas y protectoras, que contribuyó a que sus palabras se hicieran realidad. "No hay sociedad" significa que no hay utopía ni distopía; como lo expresó Peter Drucker, el gurú del capitalismo *light*, "la sociedad ya no salva", sugiriendo (aunque más por omisión) que la responsabilidad de la condena tampoco corresponde a la sociedad: tanto la redención como la condenación son responsabilidad de cada uno, resultado de lo que cada uno, como agente libre, hace de su propia vida.

Por supuesto, no faltan aquellos que alegan entender, y algunos tienen numerosos seguidores. Esos "enterados", aun aquellos cuyo saber no ha sido puesto públicamente en duda, no son, sin embargo, *líderes*, sino, en el mejor de los casos, *asesores* –y entre ambas categorías existe una diferencia crucial: los líderes inducen al seguimiento, mientras que los asesores deben ser contratados y pueden ser despedidos–. Los líderes exigen y esperan disciplina; los asesores, en el mejor de los casos, cuentan con la voluntad de ser escuchados y atendidos. Pero deben ganarse esa voluntad, consiguiendo el favor de sus potenciales oyentes. Otra diferencia crucial entre líderes y asesores es que los primeros funcionan como traductores entre el bienestar individual y el "bienestar de todos", o (como lo expresara Wright C. Mills) entre las preocupaciones privadas y los temas públicos. Los asesores, por el contrario, se cuidan muy bien de trascender el área cerrada de lo privado. Los males son individuales, y también lo son las terapias; las preocupaciones son privadas, y también lo son los medios para combatirlas. El asesoramiento que proporcionan los asesores es acerca de la *política de vida*, no de la Política con mayúsculas; indican qué es lo que las personas asesoradas pueden hacer por y para sí mismas, no qué podrían lograr todas juntas para cada una si unieran fuerzas.

En uno de los libros de "autoayuda" más exitosos (entre los de ese género excesivamente popularizado), que ha vendido más de cinco millones de ejemplares desde su publicación en 1987, Melody Beattie advierte/aconseja a sus lectores: "el medio más seguro de volverse loco es involucrarse en los asuntos de otras personas, y la manera más rápida de volverse una persona cuerda y feliz es ocuparse de los propios asuntos". El libro logró éxito inmediato gracias a su título "con gancho" (*Codependent No More* o *Basta de dependencia*), que resumía su mensaje: tratar de resolver los complejos problemas de otros nos hace dependientes, y ser dependientes nos convierte en rehenes del destino –o, más precisamente, de cosas y personas que no podemos controlar–, de modo que lo mejor es ocuparse solamente de los propios asuntos, con plena conciencia. Nada se gana haciendo el trabajo por otros; eso sólo servirá para distraer la atención de las cosas que únicamente uno puede hacer. Ese mensaje suena amable –como una muy necesaria confirmación y absolución, una luz verde– para todos esos solitarios obligados a seguir –a favor o en contra de su propia opinión, con o sin remordimientos de conciencia– la exhortación de Samuel Butler: "después de todo, el placer es mejor guía que la corrección o el deber".

"Nosotros" es el pronombre personal más empleado por los líderes. En cuanto a los asesores, lo emplean muy rara vez: el "nosotros" es simplemente un conglomerado de yos, y ese conglomerado, a diferencia del "grupo" de Émile Durkheim, no es mayor que la suma de sus partes. Al final de la sesión de orientación de un asesor, la persona orientada está tan sola como antes de ella. En todo caso, es posible que se sienta aun más sola: su sensación de estar abandonada a sus propios recursos se ha convertido casi en una certeza. La orientación recibida siempre se refie-

re a cosas que la persona debe hacer por ella misma, aceptando toda la responsabilidad de hacerlas correctamente y sin culpar a nadie de las consecuencias desagradables, que sólo pueden atribuirse a su propio error o descuido.

El asesor más exitoso es el que es consciente del hecho de que sus potenciales aconsejados desean recibir una enseñanza objetiva. Siempre que el problema, por naturaleza, sea susceptible de ser resuelto por individuos y por medio de esfuerzos individuales, la persona que busca consejo necesita (o cree necesitar) un *ejemplo* de lo que han hecho otros hombres y mujeres enfrentados con un problema similar. Y necesita el ejemplo de otros por razones aun más esenciales: hay mucha más gente que se siente "desdichada" que gente capaz de identificar y nombrar las causas de su desdicha. El sentimiento de "ser desdichado" suele ser difuso y vago, de contornos indefinidos y raíces dispersas; requiere que se lo vuelva "tangible", que se le den forma y nombre, para poder dar forma también al vago anhelo de felicidad y convertirlo en una tarea específica. La observación de la experiencia ajena, la posibilidad de atisbar las tribulaciones de los demás, despierta la esperanza de descubrir los problemas causantes de la propia desdicha, darles un nombre y buscar maneras de combatirlos o resolverlos.

Al explicar la extraordinaria popularidad de *Jane's Fonda Workout Book* (1981) y la técnica de autoentrenamiento que ese libro puso a disposición de millones de mujeres estadounidenses, Hilary Radner señala:

> La instructora se ofrece a sí misma como ejemplo [...] más que como autoridad [...]
> La instruida posee su cuerpo a través de la identificación con una imagen que no es la propia sino la de los cuerpos ejemplares que se le ofrecen.

Jane Fonda es totalmente franca acerca de la sustancia de lo que ofrece y acerca de la clase de ejemplos que deben seguir sus lectoras y espectadoras: "me gusta pensar que en gran parte mi cuerpo es mi propia obra, mi propia sangre y vísceras. Es mi responsabilidad".[11] El mensaje de Fonda a todas las mujeres es que deben tratar su cuerpo como una posesión (*mi* sangre, *mis* vísceras), como un producto propio (*mi* propia obra) y, sobre todo, como una responsabilidad propia. Para mantener y

[11] Hilary Radner, "Producing the body: Jane Fonda and the new public feminine", en: Pekka Sulkunen, John Holmwood, Hilary Radner y Gerhard Schulze (comps.), *Constructing the New Consumer...*, ob. cit., pp. 116, 117 y 122.

reforzar el *amour de soi* posmoderno, invoca (junto con la tendencia consumista de identificarse por medio de las posesiones) el concepto pre y posmoderno –en realidad premoderno– del trabajo: el producto de mi trabajo es tan bueno (y no mejor) como la habilidad, la atención y el cuidado que invierto para hacerlo; sean cuales fueren los resultados, solamente tengo que alabarme (o culparme) a mí mismo. El otro aspecto del mensaje es igualmente comprensible, aunque no esté expresado con igual claridad: que se le *deben* al cuerpo cuidado y atención, y que si se descuida esa obligación, habría que sentirse culpable y avergonzado. Las imperfecciones de *mi* cuerpo son *mi* culpa y *mi* vergüenza. Pero la redención de los pecados sólo está –y exclusivamente– en manos del pecador.

Quiero repetir lo dicho por Hilary Radner: al manifestar todo esto, Fonda no actúa como autoridad (legisladora, predicadora o maestra). Lo que hace es "[ofrecerse] a sí misma como ejemplo". Soy famosa y amada; soy objeto de deseo y admiración. ¿Por qué motivo? Sea cual fuere, yo fui quien lo creó. Miren mi cuerpo: esbelto, flexible, en buena forma... y perpetuamente joven. Seguramente a todas les gustaría tener –ser– un cuerpo como el mío. Mi cuerpo es mi trabajo; si trabajan como lo hago yo, pueden tenerlo. Si sueñan con "ser como Jane Fonda", recuerden que yo, Jane Fonda, fue quien se convirtió a sí misma en la Jane Fonda de esos sueños.

Ser rico y famoso ayuda, por supuesto; agrega peso al mensaje. Aunque Jane Fonda se esfuerza por ser un ejemplo, no una autoridad, sería necio negar que, dado que es quien es, su ejemplo cobra "naturalmente" una autoridad que los ejemplos de otras personas conseguirían solamente con gran esfuerzo. Jane Fonda es en cierto modo un caso excepcional: heredó la condición de "estar bajo las candilejas" y atrajo aun más atención por medio de sus diversas y publicitadas actividades mucho antes de dedicarse a convertir su cuerpo en un ejemplo. Sin embargo, en general no se sabe con seguridad en qué dirección funciona el vínculo entre el deseo de seguir el ejemplo y la autoridad de la persona ejemplar. Tal como observara Daniel J. Boorstin con agudeza, aunque no en broma, en *The Image* (1961), una celebridad es una persona famosa por su fama, así como un *best-seller* es un libro que se vende bien porque tenía buena venta. La autoridad sirve para engrosar las filas de los seguidores, pero en un mundo con objetivos inciertos y crónicamente indeterminados, el número de seguidores es lo que define –y *es*– la autoridad.

Sea como fuere, en el par ejemplo-autoridad el que más importa y más demanda tiene es el ejemplo. Las celebridades con suficiente capital de autoridad para lograr que lo que dicen sea digno de atención incluso antes

de que lo digan no alcanzan para abastecer los innumerables programas televisivos de chismes y entrevistas (y rara vez aparecen en los más populares), pero ese hecho no impide que esa clase de programas (*chat-shows*) sean vistos compulsivamente por millones de personas ansiosas de recibir alguna guía. La autoridad de la persona que comparte su historia de vida puede lograr que los espectadores miren el ejemplo con atención y que aumente el *rating*. Pero si el entrevistado carece de autoridad, si no es una celebridad, será más fácil seguir su ejemplo y puede tener, por lo tanto, un potencial de valor adicional. Las no-celebridades, los hombres y mujeres "comunes como usted y como yo", que aparecen en la pantalla durante unos fugaces momentos (el tiempo que les lleva contar su historia y conseguir aplauso y la dosis usual de reproche por haberse reservado las partes más sabrosas o por haberse extendido en las partes menos interesantes), son personas tan indefensas y desventuradas como los espectadores, que padecen los mismos golpes y que buscan desesperadamente una salida honorable de sus problemas y un prometedor camino hacia una vida más feliz. Entonces, yo puedo hacer lo que han hecho ellos, y tal vez incluso mejor. Puedo aprender algo *útil* de sus victorias y de sus derrotas.

Sería degradante, y además erróneo, condenar o ridiculizar la adicción a esos programas como un producto del eterno gusto humano por chismes y alcahueterías, calificándola de "curiosidad rastrera". En un mundo colmado de medios pero en el que los fines no están nada claros, la enseñanza extraída de los *chat-shows* responde a una demanda genuina y tiene indudable valor pragmático, dado que sé que de mí y sólo de mí depende la calidad de mi vida; y como también sé que la búsqueda y el descubrimiento de los recursos para lograrlo dependen de mi propia habilidad, valor y esfuerzo, me resulta vital saber cómo han hecho otras personas para enfrentar el mismo desafío. Tal vez han descubierto una maravillosa estratagema que yo desconozco, tal vez han explorado cuestiones "internas" a las que yo no presté atención o ni siquiera descubrí por haberme quedado en la superficie.

Sin embargo, ése no es el único beneficio. Como ya se dijo, dar nombre al problema es una tarea intimidante, pero si ese sentimiento de incomodidad o infelicidad ni siquiera se puede nombrar, desaparece toda esperanza de remediarlo. No obstante, aunque el sufrimiento es privado y personal, un "lenguaje privado" es incongruente. Lo que se nombra –incluso los sentimientos más secretos, personales e íntimos– sólo es adecuadamente nombrado si los nombres elegidos circulan públicamente, si pertenecen al lenguaje compartido y público y son comprendidos por las personas que se comunican a través de él. Los *chat-shows* son lecciones

públicas en un lenguaje que aún no nació pero que está a punto de hacerlo. Ofrecen palabras que pueden usarse para "nombrar el problema", para expresar, de manera públicamente legible, lo que hasta el momento ha sido inefable y que seguiría siéndolo si la oferta no existiera.

Éste es, en sí mismo, un beneficio importante... pero hay más. En los *chat-shows* se enuncian en público –y con aprobación, diversión y aplauso universal– palabras y expresiones consideradas íntimas y por lo tanto inadecuadas. Por eso mismo, los *chat-shows legitiman* el discurso público de los asuntos privados. Tornan decible lo indecible, vuelven decente lo vergonzoso, transforman el feo secreto en un motivo de orgullo. En cierto grado, son ritos de exorcismo... y muy eficaces. Gracias a los *chat-shows*, puedo hablar abiertamente de cosas que creí (equivocadamente, lo advierto ahora) desgraciadas y humillantes, que estaban condenadas al secreto y a ser padecidas en silencio. Como mi confesión ya no es secreta, obtengo algo más que el consuelo de la absolución: ya no debo avergonzarme ni corro el riesgo de que se me censure, se me acuse de impudicia o se me condene al ostracismo. Después de todo, ésas son las cosas de las que la gente habla sin remordimientos ante millones de televidentes. Sus problemas privados –y, por lo tanto, también los míos, semejantes a los de ellos– *pueden discutirse en público*. Y no porque se conviertan en *temas públicos*: en realidad se discuten precisamente en su calidad de *temas privados*, y por más que se hable de ellos, no cambiarán de categoría. Por el contrario, su calidad privada se verá reconfirmada, y emergerán de su exposición pública con un carácter aun más privado. Después de todo –y todos los entrevistados están de acuerdo–, en tanto estas cosas son experimentadas y vividas en privado, deben ser enfrentadas y resueltas también en privado.

Muchos pensadores importantes (entre los cuales el más prominente es Jürgen Habermas) advierten que la "esfera privada" está siendo invadida, conquistada y colonizada por la "esfera pública". Si nos remontamos a la época que inspiró las distopías al estilo de la de Orwell o la de Huxley, sus temores resultan comprensibles. Pero esas premoniciones y advertencias parecen surgir de una lectura de lo que ocurre ante nuestros ojos usando el par de anteojos equivocado. En realidad, parece primar una tendencia opuesta: la colonización de la esfera pública por temas que antes eran considerados privados, e inadecuados para exponer en público.

Lo que está ocurriendo actualmente no es tan sólo una nueva renegociación de la móvil frontera entre lo privado y lo público. Parece estar en juego una redefinición de la esfera pública como plataforma donde se ponen en escena los dramas privados, exponiéndolos a la vista del público.

La definición actual de "interés público", promovida por los medios y ampliamente aceptada por casi todos los sectores de la sociedad, es el deber de interpretar esos dramas en público y el derecho del público a asistir a la función. Las condiciones sociales que dieron lugar a este proceso y que lo hacen parecer "natural" se desprenden de la argumentación anterior, pero las consecuencias de esta situación no han sido plenamente exploradas. Es posible que sus alcances sean mayores de lo que se cree.

La consecuencia más importante es la desaparición de "la política tal como la conocemos" –la Política con mayúsculas, la actividad encargada de traducir los problemas privados en temas públicos (y viceversa)–. En la actualidad, el esfuerzo que implica esa traducción ha empezado a disiparse. Los problemas privados no se convierten en temas públicos por haber sido enunciados en público; ni siquiera puestos ante los ojos del público dejan de ser privados, y lo que aparentemente se consigue con ese traslado a la escena pública es expulsar de la agenda pública todos los problemas "no privados". Ahora, lo que se percibe como "temas públicos" son los *problemas privados de las figuras públicas*. La pregunta tradicional de la política democrática –"¿hasta qué punto es benéfico o nocivo el modo en que las figuras públicas ejercen sus deberes públicos con respecto al bienestar de sus súbditos/electores?"– ha caído por la borda, llevándose con ella el interés público por la buena sociedad, la justicia pública o la responsabilidad colectiva por el bienestar individual.

Alcanzado por una serie de "escándalos públicos" (es decir, revelaciones públicas de casos de lasitud moral de la vida de figuras públicas), Tony Blair (*The Guardian*, 11 de enero de 1999) se quejaba de que "la política se ha reducido a una columna de chismes" e instaba al público a enfrentar esta alternativa: "o tenemos nuestra agenda de noticias llena de escándalos y chismes o trivialidades, o la dedicamos a las cosas que verdaderamente importan".[12] Estas palabras no pueden menos que provocar perplejidad, ya que proceden de un político que consulta diariamente a "grupos focales" para estar informado sobre los sentimientos generales acerca de "las cosas que importan", según la *opinión* de sus electores, y cuya manera de manejar las cosas que verdaderamente importan en cuanto a las *condiciones* de vida de sus electores es un factor importante de la clase de vida que "ha reducido la política a una columna de chismes".

[12] Un corolario, muy apropiado en este caso, de la declaración de Tony Blair fue la carta enviada a *The Guardian* por el Dr. Spencer Fitz-Gibbon: "es interesante que Robin Cook se haya convertido en una mala persona ahora que se ha revelado su promiscuidad extramarital. Sin embargo, no hace mucho estuvo involucrado en la venta de equipamiento a la dictadura de Indonesia, un régimen que ha masacrado a 200 mil personas en Timor. Si los medios y el público británicos manifestaran con respecto al genocidio el mismo grado de repudio que expresan con respecto a la conducta sexual, el mundo sería un lugar más seguro".

Esas condiciones de vida impulsan a la gente a buscar ejemplos, no líderes. La instan a esperar que las personas famosas –todas y cualquiera de ellas– le muestren cómo hacer "las cosas que importan" (ahora confinadas entre sus cuatro paredes y encerradas allí). Después de todo, todos los días le dicen que lo que está mal en su vida es consecuencia de sus propios errores, que es culpa de ella y que debe repararlo con sus propias herramientas y su propio esfuerzo. No es raro, entonces, que estos individuos supongan que la función principal –tal vez la única– de la gente "que sabe" es mostrarles cómo manejar las herramientas y regular el esfuerzo. Esta gente "que sabe" les ha repetido que nadie hará el trabajo por ellos, y que debe hacerlo cada uno, individualmente. ¿Por qué habría de asombrarse, entonces, si tantas personas prestan atención y sienten interés por lo que los políticos (y otras celebridades) hacen en sus vidas privadas? Ningún "grande y poderoso", y menos aun la ofendida "opinión pública", propuso acusar a Bill Clinton por haber quitado de la "agenda federal" el rubro "bienestar social" y anular así la promesa y el deber colectivo de proteger a los individuos de los caprichos del destino, que suele descerrajar sus tiros sobre blancos individuales.

En el colorido desfile de celebridades que pasan por la televisión y por los titulares, los estadistas –hombres y mujeres– no ocupan un lugar de privilegio. No importan las razones de esa "fama" que, según Boorstin, es la causa que hace que una celebridad sea célebre. El lugar ante las candilejas es una modalidad en sí misma, que las estrellas de cine, los ídolos deportivos y los ministros del gobierno comparten en igual proporción. Uno de los requisitos que todos deben satisfacer es que deben –porque "tienen el deber público"– confesar para el consumo público y exponer sus vidas privadas, sin protestar si otros lo hacen por ellos. Esas vidas privadas, una vez reveladas, pueden resultar esclarecedoras o nada atractivas: no todos los secretos privados sirven de enseñanza para otras personas. Sin embargo, las desilusiones no cambian el hábito confesional ni disminuyen el hambre de confesiones: la manera en que la gente define individualmente sus problemas individuales y la manera en que intenta resolverlos por medio de habilidades y recursos individuales, siguen siendo el único "tema público" y el exclusivo objeto de "interés público". Y mientras sea así, los espectadores y oyentes, entrenados para confiar tan sólo en su propio juicio y en el esfuerzo en la búsqueda de esclarecimiento y guía, seguirán buscando respuestas en las vidas priva-

das de otros "como ellos", con el mismo empeño con el que antes –cuando se creía que únicamente "juntando las cabezas", "cerrando filas" y "marchando al unísono" podrían aliviarse o remediarse las desdichas individuales– buscaban respuestas en las enseñanzas, las homilías y los sermones de los visionarios y los predicadores.

La compulsión convertida en adicción

Buscar ejemplos, consejo y guía es una adicción: cuanto más se hace, tanto más se necesita y tanto más desdichada se siente la persona privada de la droga indispensable. Como medio de hallar satisfacción, todas las adicciones son autodestructivas: destruyen la posibilidad de estar satisfecho alguna vez.

Los ejemplos y recetas siguen siendo atractivos mientras no se los somete a prueba. Pero casi ninguno cumple su promesa: ninguno provoca la satisfacción que auguraba. Incluso si alguno funciona de la manera esperada, la satisfacción que produce es de corta duración, ya que en el mundo de los consumidores las posibilidades son infinitas, y es imposible agotar la cantidad de objetivos seductores. Las recetas para lograr una buena vida y los accesorios necesarios para ese logro tienen "fecha de vencimiento", pero casi todos dejarán de ser utilizables antes de esa fecha, disminuidos, devaluados y despojados de sus atractivos por la competencia de ofertas "nuevas y mejores". En la carrera del consumo, la línea de llegada siempre se desplaza más rápido que el consumidor más veloz, pero la mayoría de los corredores tienen músculos demasiado fláccidos y pulmones demasiado pequeños como para correr rápido. Y de ese modo, como en la maratón anual de Londres, podemos admirar y elogiar a los ganadores, pero lo que verdaderamente importa es seguir en carrera hasta el final. Al menos la maratón de Londres tiene un final, pero la otra carrera –destinada a alcanzar la elusiva promesa de una vida libre de problemas– no tiene fin: tiene línea de largada, pero no de llegada.

Así, seguir corriendo, la gratificante conciencia de seguir en carrera, se convierte en la verdadera adicción, y no en el premio que espera a aquellos que crucen la línea de llegada. Ningún premio es suficientemente satisfactorio como para despojar de atractivo a los otros premios, y hay tantos otros premios tentadores porque (hasta ahora, siempre hasta ahora, inflexiblemente hasta ahora) aún no han sido probados. El deseo se convierte en su propio objetivo, un objetivo único e incuestionable. El rol de todos los otros propósitos, perseguidos sólo para ser abandonados

en la próxima vuelta y olvidados en la siguiente, es mantener al corredor en carrera –a semejanza de "los que marcan el paso", contratados por los organizadores para correr sólo unas pocas vueltas a la mayor velocidad posible, y que luego se retiran, tras inducir a los corredores a alcanzar velocidad récord, o a semejanza de los cohetes auxiliares que, una vez que han conferido al vehículo espacial la velocidad necesaria, son eyectados y se desintegran en el espacio–. En un mundo donde el rango de objetivos es demasiado amplio, siempre más amplio que los medios disponibles, uno tiene que atender con la mayor dedicación al volumen y la efectividad de esos medios. Y seguir en carrera es el medio más importante, el meta-medio, el medio de mantener viva la confianza en otros medios, que siempre tendrán demanda.

El arquetipo de la carrera que corre cada miembro de la sociedad de consumidores (en una sociedad de consumo todo es a elección, salvo la compulsión a elegir, la compulsión que se convierte en adicción y que por lo tanto deja de percibirse como compulsión) es la actividad de comprar. Seguiremos en carrera mientras compremos, y no sólo hacemos nuestras compras en comercios, supermercados o tiendas departamentales, los "templos del consumo" de George Ritzer. Si "ir de compras" significa examinar el conjunto de posibilidades, tocar, palpar, sopesar los productos en exhibición, comparar sus costos con el contenido de la billetera o con el límite de la tarjeta de crédito, cargar algunos en el carrito y devolver otros a su anaquel... entonces compramos tanto fuera de los comercios como dentro de ellos; compramos en la calle y en casa, en el trabajo y en el ocio, despiertos y en sueños.

Hagamos lo que hagamos, y nombremos como nombremos a esa actividad, es en realidad una clase de compra, una actividad modelada a semejanza de ir de compras. El código que determina nuestra "política de vida" deriva de la praxis de ir de compras.

Ir de compras no atañe solamente a la comida, los zapatos, los autos o el mobiliario. La ávida e interminable búsqueda de nuevos y mejores ejemplos y de recetas de vida es otra variedad de salida de compras, y por cierto muy importante a la luz de la enseñanza que nos dice que nuestra felicidad depende de la competencia personal, pero que somos (como lo expresa Michael Parenti)[13] personalmente incompetentes, o no

[13] Véase Michael Parenti, *Inventing Reality: the Politics of the Mass Media*, Nueva York, St. Martin's Press, 1986, p. 65. En palabras de Parenti, el mensaje subyacente de los masivos y ubicuos comerciales, independientemente de que lo intenten vender, es que "para vivir bien y adecuadamente, los consumidores necesitan ser guiados por las corporaciones

tan competentes como podríamos serlo si nos esforzáramos más. Hay demasiadas áreas en las que deberíamos ser más competentes, y cada una de ellas requiere "una salida de compras". Salimos a "comprar" la capacitación necesaria para ganarnos la vida y los medios de convencer a los potenciales empleadores de que poseemos esa capacidad; a "comprar" la clase de imagen que nos convendría usar y el modo de hacer creer a los otros que somos lo que usamos; a "comprar" maneras de conseguir los nuevos amigos que deseamos y de librarnos de los amigos que ya no deseamos, maneras de atraer la atención y maneras de ocultarnos del escrutinio, maneras de extraer mayor satisfacción del amor y de no volvernos "dependientes" del amado o el amante, maneras de ganarnos el amor del amado y de terminar de la forma menos costosa esa unión cuando el amor se esfuma y la relación ya no nos complace; a "comprar" la mejor manera de ahorrar dinero para las malas épocas y de gastarlo antes de ganarlo; a "comprar" los recursos necesarios para hacer más rápido lo que tenemos que hacer y las cosas destinadas a llenar el tiempo que nos ha quedado libre; a "comprar" los alimentos más exquisitos y la dieta más efectiva para librarnos de las consecuencias de haberlos comido, los amplificadores más potentes y de mayor fidelidad y las píldoras más eficaces contra el dolor de cabeza. La lista de compras no tiene fin. Sin embargo, por larga que sea, no incluye la opción de no salir de compras. Y la competencia más necesaria en nuestro mundo de objetivos infinitos es la del comprador diestro e infatigable.

No obstante, el consumismo de hoy no tiene como objeto satisfacer las necesidades –ni siquiera las necesidades más sublimes (algunos dirían, incorrectamente, "artificiales", "imaginarias", "derivativas"), es decir, las necesidades de identidad o de confirmación con respecto al grado de "adecuación"–. Se ha dicho que el *spiritus movens* de la actividad del consumidor ya no es un conjunto de necesidades definidas, sino el *deseo* –una entidad mucho más volátil y efímera, evasiva y caprichosa, y esencialmente mucho más vaga que las "necesidades", un motivo autogenerado y autoimpulsado que no requiere justificación ni causa–. A pesar de sus sucesivas y siempre breves materializaciones, el deseo se tiene a sí mismo como objeto constante, y por esa razón está condenado a seguir siendo insaciable por más largo que sea el tendal de otros objetos (físicos o psíquicos) que haya dejado a su paso.

productoras". En realidad, los productores corporativos cuentan con un ejército de asesores, consejeros personales y escritores de libros de autoayuda para transmitir y fijar claramente el mismo mensaje de incompetencia personal.

Y sin embargo, a pesar de sus ventajas sobre las necesidades –mucho menos flexibles y de movimientos más lentos–, el deseo limita la disposición del consumidor a comprar en una medida que los abastecedores de productos de consumo consideran poco soportable. Después de todo, lleva tiempo, esfuerzo y considerable desembolso financiero despertar el deseo, conferirle la temperatura adecuada y canalizarlo en la dirección correcta. Los consumidores guiados por el deseo deben ser "producidos" constantemente, a expensas de una fracción intolerablemente grande de los costos totales de producción –una fracción que tiende a crecer, y no a achicarse, con la competencia–. Pero (afortunadamente para los productores y comercializadores de productos de consumo) el consumismo actual, como lo expresa Harvie Ferguson, "no se basa en la regulación (estímulo) del deseo, sino en la liberación de las fantasías y anhelos". La idea de deseo, observa Ferguson,

> vincula el consumo con la autoexpresión, y con la idea del gusto y la discriminación. El individuo se expresa a sí mismo por medio de sus posesiones. Pero para la sociedad capitalista avanzada, comprometida con la continua expansión de su producción, ése es un marco psicológico restrictivo, que en última instancia crea una "economía" psíquica muy diferente. El anhelo reemplaza al deseo como fuerza motivadora del consumo.[14]

La historia del consumismo es la historia de la ruptura y el descarte de los sucesivos obstáculos "sólidos" que limitan el libre curso de la fantasía y reducen el "principio del placer" al tamaño impuesto por el "principio de realidad". La "necesidad", considerada por los economistas del siglo XIX el epítome de la "solidez" –inflexible, permanentemente circunscripta y finita–, fue descartada y reemplazada por el deseo, que era mucho más "fluido" y expandible a causa de sus relaciones no del todo lícitas con el voluble e inconstante sueño de autenticidad de un "yo interior" que esperaba poder expresarse. Ahora al deseo le toca el turno de ser desechado. Ha dejado de ser útil: tras haber llevado la adicción del consumidor a su estado actual, ya no puede imponer el paso. Se necesita un estimulante más poderoso y sobre todo más versátil para mantener la demanda del consumidor en el mismo nivel de la oferta. El "anhelo" es ese reemplazo indispensable: completa la liberación del "principio del placer", eliminando y desechando los últimos residuos de los impedimen-

[14] Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, Londres, Routledge, 1996, p. 205.

tos del "principio de realidad"; la sustancia naturalmente gaseosa ha sido finalmente liberada de su envase. Citando una vez más a Ferguson,

> en tanto la facilitación del deseo se basaba en la comparación, la vanidad, la envidia y la "necesidad" de autoaprobación, no hay fundamento detrás de la inmediatez del anhelo. La compra es casual, inesperada y espontánea. Tiene una cualidad de sueño, expresa y satisface el anhelo que, como todos los anhelos, es insincero y pueril.[15]

El cuerpo del consumidor

Tal como argumenté en *Life in Fragments* (Polity Press, 1996), la sociedad posmoderna considera a sus miembros primordialmente en calidad de consumidores, no de productores. Esa diferencia es esencial.

La vida organizada en torno del rol del productor tiende a estar regulada normativamente. Hay un piso de lo que uno necesita para seguir con vida y ser capaz de hacer lo que exige el rol de productor, pero también un techo de lo que se puede soñar, desear o procurar contando con la aprobación social de las propias ambiciones, es decir, sin temor de ser rechazado, reprendido y castigado. Todo lo que se encuentra por encima de ese límite es un lujo, y desear el lujo es pecado. La principal preocupación, entonces, es la de *conformidad*: establecerse de manera segura entre la línea del piso y la del techo –"estar en el nivel de Pedro y de Juan"–.

Por el contrario, la vida organizada en torno del consumo debe arreglárselas sin normas: está guiada por la seducción, por la aparición de deseos cada vez mayores y por los volátiles anhelos, y no por reglas normativas. No hay ningún Pedro ni Juan que nos ofrezcan alguna referencia para tener una vida exitosa; la sociedad de consumidores se presta a la comparación universal... y el límite es el cielo. La idea de "lujo" no tiene demasiado sentido, ya que el punto es convertir el lujo de hoy en la necesidad de mañana, y reducir al mínimo la distancia entre "hoy" y "mañana" –"lo quiero ya"–. Como no hay normas para convertir algunos deseos en necesidades y quitar legitimidad a otros deseos, convirtiéndolos en "falsas necesidades", no hay referencias para medir el estándar de "conformidad". La principal preocupación, entonces, es la de *adecuación*:

[15] Harvie Ferguson, "Watching the world go round: Atrium culture and psychology of shopping" en: Rob Shields (comp.), *Lifestyle Shopping: the Subject of Consumption*, Londres, Routledge, 1992, p. 31.

"estar siempre listo", tener la capacidad de aprovechar la oportunidad cuando se presenta, desarrollar nuevos deseos hechos a medida de las nuevas e inesperadas atracciones, "estar más enterado" que antes, no permitir que las necesidades establecidas provoquen nuevas sensaciones redundantes o reducir la capacidad de absorberlas y experimentarlas.

Si la sociedad de productores establece que la salud es el estándar que todos sus miembros deben cumplir, la sociedad de consumidores blande ante sus miembros el ideal de *estar en forma*. Los dos términos –"salud" y "estar en forma"– suelen ser usados como sinónimos; después de todo, ambos aluden al cuidado del cuerpo, al estado que uno desea lograr para su propio cuerpo y al régimen que el propietario de ese cuerpo debe seguir para cumplir ese anhelo. Sin embargo, considerarlos sinónimos es un error –y no sólo por el hecho, bien conocido, de que no todos los regímenes para estar en forma "son buenos para la salud" y de que lo que nos ayuda a estar sanos no necesariamente nos hace estar en forma–. La salud y el estar en forma pertenecen a dos discursos muy distintos y aluden a dos preocupaciones muy diferentes.

La salud, al igual que todos los otros conceptos normativos de la sociedad de productores, traza y protege el límite entre "normal" y "anormal". La salud es el estado correcto y deseable del cuerpo y el espíritu humanos –un estado que (al menos en principio) puede describirse de manera más o menos exacta y luego evaluarse con igual precisión–. Se refiere a una condición física y psíquica que permite satisfacer las exigencias del rol que la sociedad dispone y asigna –y esas exigencias tienden a ser constantes y firmes–. "Estar sano" significa en la mayoría de los casos "ser empleable": estar en condiciones de desempeñarse adecuadamente en una fábrica, "llevar la carga" del trabajo que rutinariamente pondrá a prueba la tolerancia física y psíquica del empleado.

Estar en forma, por el contrario, no es nada "sólido": es un estado que, por su naturaleza, no puede ser definido ni circunscripto con precisión. Aunque con frecuencia se lo toma como respuesta a la pregunta "¿cómo te sientes hoy?" (si "estoy en forma" probablemente responderé "me siento maravillosamente bien"), su prueba verdadera está siempre en el futuro: estar en forma significa tener un cuerpo flexible y adaptable, preparado para vivir sensaciones aún no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado. Si la salud es un tipo de estado de equilibrio, de "ni más ni menos", estar en forma implica una tendencia hacia el "más": no alude a ningún estándar particular de capacidad corporal, sino a su (preferiblemente ilimitado) potencial de expansión. Estar en forma significa estar preparado para absorber lo inusual, lo no

rutinario, lo extraordinario -y sobre todo lo novedoso y sorprendente-. Se podría decir que si la salud significa "apegarse a la norma", estar en forma se refiere a la capacidad de romper todas las normas y dejar atrás cualquier estándar previamente alcanzado.

De todos modos, sería casi imposible definir una norma interpersonal, ya que no es posible realizar una comparación entre los diversos grados de estar en forma de distintos individuos. Estar en forma, a diferencia de la salud, es una *experiencia subjetiva* (en el sentido de una experiencia "vivida" y "sentida", no de un estado o acontecimiento que puede ser observado desde afuera, verbalizado y comunicado). Como todos los estados subjetivos, la experiencia de estar en forma es notablemente difícil de articular de manera adecuada para la comunicación interpersonal, y más aun para la comparación interpersonal. La satisfacción y el placer son sentimientos que no pueden aprehenderse en términos abstractos, sino que deben ser "experimentados subjetivamente", vividos. Uno nunca sabe con seguridad si sus sensaciones son tan profundas y excitantes, y tan "placenteras", como las de la persona de al lado. El esfuerzo por estar en forma es la cacería de una presa que no se puede describir hasta el momento en que se la atrapa; sin embargo, no es posible afirmar que se la ha atrapado, ya que todos los indicios hacen sospechar que no. La vida organizada en torno del propósito de estar en forma promete muchas escaramuzas exitosas, pero nunca el triunfo final.

A diferencia del cuidado de la salud, el esfuerzo por estar en forma no tiene un fin natural. Sólo es posible definir una meta parcial, en una determinada etapa del esfuerzo interminable... y la satisfacción producida por cumplir una meta parcial es meramente momentánea. En la búsqueda de estar en forma, que insume toda la vida, no hay tiempo de descansar, y la celebración del éxito parcial es tan sólo un breve recreo antes de que empiece otra etapa de esfuerzo. Todos los que buscan estar en forma solamente saben con certeza que no están suficientemente en forma y que deben seguir esforzándose. Es un estado de perpetuo autoescrutinio, autorreproche y autodesaprobación, y, por lo tanto, de ansiedad constante.

La salud, circunscripta por sus propios parámetros (cuantificables y mensurables, como la temperatura corporal o la presión de la sangre), y equipada con una clara distinción entre "normal" y "anormal", debería estar, en principio, libre de esa ansiedad insaciable. También, en principio, debería ser claro qué hacer para alcanzar un estado de salud y protegerlo, en qué condiciones una persona puede considerarse "sana", o en qué punto de la terapia se ha recuperado la salud y ya no queda nada por hacer. Sí, en principio debería ser así...

Sin embargo, en los hechos, el *status* de toda norma -incluyendo la de la salud- se ha convertido, bajo la égida de la modernidad "líquida", en una asociación de posibilidades indefinidas e infinitas, lo que lo ha tornado vacilante y frágil. Lo que ayer se consideraba normal y satisfactorio hoy puede resultar preocupante y hasta patológico, y requerir una cura. En primera instancia, los nuevos estados del cuerpo se convierten en una legítima razón para una intervención médica... y las terapias médicas en oferta tampoco dejan de renovarse todo el tiempo. En segundo lugar, la idea de "enfermedad", antes claramente circunscripta, se vuelve cada vez más vaga y brumosa. En vez de definir un acontecimiento excepcional, con un principio y un fin, tiende a ser considerada un permanente acompañamiento de la salud, su "contracara", una amenaza siempre presente: requiere constante vigilancia y hay que combatirla día y noche, los siete días de la semana. El cuidado de la salud se convierte en una guerra incesante contra la enfermedad. Y, finalmente, el significado de "un estilo de vida saludable" no se queda quieto. El concepto de "una dieta saludable" cambia con tal rapidez que no da tiempo a que ninguna de las dietas simultánea o sucesivamente recomendadas pueda demostrar efectividad. Los alimentos que se creían buenos para la salud o inocuos son declarados nocivos a largo plazo, antes de que sea posible experimentar su influencia benéfica. Se descubre que las terapias y los regímenes preventivos de ciertos riesgos resultan patógenos en otros sentidos; cada vez se requiere más intervención médica a causa de enfermedades "iatrogénicas" -las dolencias provocadas por terapias anteriores-. Casi cada cura implica nuevos y numerosos riesgos, y se necesitan nuevas curas para remediar las consecuencias de haberse arriesgado.

En general, el cuidado de la salud, contrariamente a su naturaleza, se vuelve pavorosamente similar al esfuerzo por estar en forma, igualmente insatisfactorio, de dirección incierta y generador de una profunda sensación de ansiedad.

En tanto el cuidado de la salud se asemeja cada vez más al esfuerzo por estar en forma, este último trata de imitar, usualmente en vano, aquello en lo que solía basarse la confianza en el cuidado de la salud: la mensurabilidad del estándar de salud, y, por ende, del progreso terapéutico. Esta ambición explica, por ejemplo, la inmensa popularidad del control del peso ejercido por los "regímenes para estar en forma": la cantidad de kilos y gramos que se pierden sirve como parámetro ostensible, mensurable y definible con cierto grado de precisión... como la temperatura corporal lo es en el caso de la salud. Esa semejanza es, por

supuesto, ilusoria: tendríamos que imaginar un termómetro sin temperatura mínima, o una temperatura corporal que mejora cuanto más disminuye.

A la luz de los cambios provocados por el modelo dominante de "estar en forma", se produce una expansión incontrolable del cuidado de la salud (incluyendo el cuidado personal), de modo que, tal como lo expresara Iván Illich recientemente, "la búsqueda de la salud se ha convertido en el principal factor patógeno". Los diagnósticos ya no toman como objeto al individuo, sino que su verdadero objeto es el cálculo de probabilidades, la estimación de qué puede suceder en la condición en que se ha encontrado al paciente en el momento del diagnóstico.

La salud se identifica cada vez más con la optimización de los riesgos. Eso, al menos, es lo que esperan los habitantes de la sociedad de consumo dedicados a "poner en forma" sus cuerpos, y eso es lo que sus médicos esperan que hagan... Cuando los médicos no tienen esa actitud, los consumidores se resienten. En un caso que sentó precedente, un médico de Tubinga fue enjuiciado por decirle a una mujer embarazada que las probabilidades de que tuviera un niño malformado no eran "demasiado grandes", en vez de darle la probabilidad estadística.[16]

La compra como rito de exorcismo

Se podría suponer que los temores que acosan al "dueño del cuerpo", obsesionado por estar en forma y por una salud cada vez menos definida con claridad y más semejante a estar en forma, impulsarían a la cautela y a la circunspección, a la moderación y a la austeridad, actitudes totalmente fuera de sintonía con –y desastrosas para– la lógica de la sociedad de consumo. Sin embargo, la suposición sería errónea. Exorcizar los demonios interiores exige una actitud positiva y mucha acción, no restricción ni tranquilidad. Como casi todas las acciones que se emprenden en una sociedad de consumo, ésta resulta costosa, ya que requiere un equipo e instrumentos especiales que sólo el mercado de consumo puede proporcionar. La actitud de "mi cuerpo es una fortaleza asediada" no conduce al ascetismo, la abstinencia o el renunciamiento, sino más bien a consumir más –consumir especialmente comida "sana", abastecida por el comercio–. Antes de que fuera rechazada por sus dañinos efectos

[16] Véase Iván Illich, "L'obsession de la santé parfaite", en: *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1999, p. 28.

colaterales y finalmente retirada del mercado, la droga más popular entre los cultores de bajar de peso era el Xenilin, publicitado con el eslogan "Coma más-Pese menos". Según la estimación de Barry Glassner, en un año –1987– los norteamericanos gastaron 74 billones de dólares en alimentos dietéticos, 5 billones en gimnasios y clubes de salud, 2,7 billones en vitaminas y 738 millones en equipamientos de gimnasia.[17]

En suma, hay razones más que suficientes para "salir de compras". Cualquier explicación reduccionista de la obsesión de comprar y cualquier intento de limitarla a una sola causa serían erróneos. Las interpretaciones más comunes de la compra compulsiva como manifestación de la revolución de valores posmoderna, la tendencia a representar la adicción a comprar como una manifestación desembozada de los latentes instintos materialistas y hedonistas o como un producto de la "conspiración comercial", es decir, de la incitación artificial (y artera) a perseguir el placer como principal objetivo de la vida, sólo dan cuenta en el mejor de los casos de una parte de la verdad. La otra parte, que es complemento necesario de todas esas explicaciones, es que la compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad.

Como señalara T. H. Marshall en otra ocasión, cuando mucha gente corre simultáneamente en la misma dirección, hay que formular dos preguntas: *detrás de qué* corre, y *de qué* huye. Los consumidores están corriendo detrás de sensaciones –táctiles, visuales, olfatorias– placenteras, o tras el deleite del paladar augurado por los coloridos y centelleantes objetos exhibidos en las góndolas del supermercado o en las vidrieras de las tiendas departamentales, o tras las sensaciones más profundas y consoladoras prometidas por un asesor experto. Pero también tratan de escapar de la angustia causada por la inseguridad. Desean, por una vez, estar libres del temor a equivocarse, a ser desatentos o desprolijos. Por una vez quieren estar seguros, confiados, confirmados, y la virtud que encuentran en los objetos cuando salen de compras es que en ellos (o así parece, al menos por un tiempo) hallan una promesa de certeza.

La compra compulsiva/adictiva es siempre el ritual diurno destinado a exorcizar la horrenda aparición de la incertidumbre y la inseguridad que acosa por las noches. Es, por cierto, un ritual *cotidiano*: los exorcismos deben repetirse a diario, ya que en las góndolas del supermercado todos los productos llevan estampada la "fecha de vencimiento" y ya

[17] Citado de Barry Glassner, "Fitness and the postmodern self", en: *Journal of Health and Social Behaviour*, 30, 1989.

que la clase de certeza que se vende en los comercios no logra cortar las raíces de la inseguridad que instó al comprador a salir a comprar. Sin embargo, lo más importante, lo que permite que el juego siga –a pesar de su evidente inconclusión y de su falta de perspectivas de un final–, es la cualidad maravillosa de los exorcismos: son efectivos y gratificantes, no tanto porque consigan disipar los fantasmas (algo que rara vez logran), sino por el simple hecho de ser llevados a cabo. Mientras el arte del exorcismo siga vivo, los espectros no serán invencibles. Y en la sociedad de consumidores individuales, todo debe hacerse individualmente, por uno mismo. ¿Qué otra cosa, aparte de salir de compras, satisface tan bien el requisito de hacerlo por uno mismo?

Libres para comprar... o así parece

La gente de nuestra época, señaló Albert Camus, sufre por no ser capaz de poseer el mundo completamente:

> Salvo por algunos vívidos momentos de plenitud, para ella toda realidad es incompleta. Sus acciones se le escapan bajo la forma de otras acciones, vuelven, bajo disfraces inesperados, a juzgarla, y desaparecen, como el agua que Tántalo anhelaba beber, por algún agujero invisible.

Esto es lo que cada uno de nosotros sabe después de un examen interior, esto es lo que nuestras biografías, analizadas retrospectivamente, nos enseñan del mundo que habitamos. Sin embargo, no ocurre lo mismo cuando miramos a nuestro alrededor, cuando observamos a las personas que conocemos y sobre las que sabemos algo: "vistas a distancia, sus existencias parecen poseer una coherencia y unidad que en realidad no pueden tener, pero que al espectador le parecen evidentes". Se trata, por supuesto, de una ilusión óptica. La distancia (es decir, nuestra escasez de conocimiento) hace confusos los detalles y borra todo lo que no encaja bien en la *Gestalt*. Ilusión o no, tendemos a ver las vidas de los otros como obras de arte. Y, al verlas de ese modo, nos debatimos por lograr lo mismo: "todo el mundo trata de convertir su vida en una obra de arte".[18]

[18] Véase Albert Camus, *The Rebel*, trad. de Anthony Bower, Londres, Penguin, 1971, pp. 226-227 [traducción castellana: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1996].

Esa obra de arte que queremos moldear a partir de la dúctil materia de la vida se denomina "identidad". Cuando hablamos de identidad, aparece en nuestra mente una desvaída imagen de armonía, de lógica, de coherencia: todas esas cosas de las que el flujo de nuestra experiencia –para nuestra constante desesperación– parece, grosera y abominablemente, carecer absolutamente. La búsqueda de identidad es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe. Nos debatimos tratando de negar o al menos de encubrir la pavorosa fluidez que reina debajo del envoltorio de la forma; tratamos de apartar los ojos de visiones que esos ojos no pueden penetrar ni absorber. Sin embargo, lejos de disminuir el flujo, por no hablar de detenerlo, las identidades son semejantes a la costra que se endurece una y otra vez encima de la lava volcánica, que vuelve a fundirse y disolverse antes de haber tenido tiempo de enfriarse y solidificarse. Así, siempre hay necesidad de una prueba más, y otra –y esos intentos sólo se concretan aferrándose desesperadamente a cosas sólidas y tangibles, que prometen duración, sean o no adecuadas para combinarse entre sí, y aunque no nos den motivos para creer que, una vez combinadas, seguirán reunidas–. En palabras de Deleuze y Guattari, "el deseo acopla constantemente el flujo continuo con objetos parciales que son, por naturaleza, fragmentarios y fragmentados".[19]

Las identidades únicamente parecen estables y sólidas cuando se ven, en un destello, desde afuera. Cuando se las contempla desde el interior de la propia experiencia biográfica, toda solidez parece frágil, vulnerable y constantemente desgarrada por fuerzas cortantes que dejan al desnudo su fluidez y por corrientes cruzadas que amenazan con despedazarla y con llevarse consigo cualquier forma que pudiera haber cobrado.

La identidad experimentada, vivida, sólo puede mantenerse íntegra con la fuerza adhesiva de la fantasía, tal vez de la ensoñación. Sin embargo, dada la obstinada evidencia de la experiencia biográfica, cualquier adhesivo más fuerte –una sustancia con mayor poder de fijación que la fantasía, de fácil disolución y eliminación– resultaría una perspectiva tan repugnante como la falta de ensoñación. Por ese motivo, según observó Efrat Tseëlon, la moda funciona tan bien: es la sustancia correcta, ni más fuerte ni más débil que la fantasía. Proporciona "maneras de explorar los límites sin comprometerse con la acción... y sin sufrir las consecuencias". "En los cuentos de hadas", nos recuerda Tseëlon, "el atuendo soñado es

[19] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and...*, ob. cit., p. 5.

la clave para revelar la identidad de la princesa, tal como lo sabe muy bien el hada madrina que viste a Cenicienta para el baile".[20]

Dadas la volatilidad e inestabilidad intrínsecas de casi todas nuestras identidades, la capacidad de "ir de compras" al supermercado de identidades y el grado de libertad –genuina o putativa– del consumidor para elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo desee se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad. O eso parece.

En una sociedad de consumo, compartir la dependencia del consumo –la dependencia *universal* de comprar– es la *conditio sine qua non* de toda libertad *individual*; sobre todo, de la libertad de ser diferente, de "tener identidad". En un acceso de temeraria sinceridad (aunque al mismo tiempo haciendo un guiño a los sofisticados clientes que conocen las reglas del juego), un comercial de TV muestra una multitud de mujeres con una variedad de estilos de peinados y colores de cabellos, mientras se dice: "todas únicas, todas individuales, todas eligen X" (X es la marca de acondicionador capilar). El producto masivo es el instrumento de la variedad individual. La identidad –"única" e "individual"– sólo puede tallarse en la sustancia que todo el mundo compra y que solamente puede conseguirse comprándola. La manera de ganar independencia es rendirse. Cuando en el film *Elizabeth*, la reina de Inglaterra decide "cambiar su personalidad", convertirse en "la hija de su padre" y obligar a los cortesanos a respetar sus órdenes, lo logra modificando su peinado, cubriéndose el rostro con una gruesa capa de afeites y pinturas y engalanándose con joyas artesanales.

El carácter genuino de la libertad de elección del consumidor, especialmente su libertad de autoidentificarse por medio del uso de productos masivos y comercializados, es un tema discutible. Esa libertad no existe sin las sustancias y los materiales abastecidos por el mercado. Pero, dado que es así, ¿cuán amplio es el espectro de fantasía y experimentación de los felices compradores?

Su dependencia, por cierto, no se limita al acto de comprar. Recordemos, por ejemplo, el formidable poder que los medios de comunicación masivos ejercen sobre la imaginación popular, individual y colectiva. Las imágenes poderosas, "más reales que la realidad", de las ubicuas pantallas establecen los estándares de la realidad y de su evaluación, y condicionan la necesidad de hacer más agradable la realidad "vivida". La vida deseada tiende a ser como la vida "que se ve en la TV". La vida en la pantalla empequeñece y quita encanto a la vida vivida: es esta última la que parece irreal, y seguirá pareciendo irreal en tanto no sea recuperada en imágenes filmables. (Para completar la realidad de la propia vida, uno tiene que "grabarla" primero, usando para ese propósito, por supuesto, la cinta de video... esa materia reconfortantemente borrable, siempre dispuesta a eliminar viejas imágenes y a registrar otras nuevas.) Tal como lo expresa Christopher Lasch: "la vida moderna está tan completamente mediada por imágenes electrónicas que no podemos evitar responder a otros como si sus acciones –y las nuestras– fueran filmadas y transmitidas simultáneamente a un público invisible, o fueran a guardarse para ser vistas con detenimiento más tarde".[21]

[20] Efrat Tseëlon, "Fashion, fantasy and horror", en: *Arena*, 12, 1998, p. 117.

En un libro posterior,[22] Lasch recuerda a sus lectores que "el sentido más antiguo de identidad se refiere tanto a las personas como a las cosas. Ambas han perdido su solidez en la sociedad moderna, así como su continuidad y su definición". Lasch da a entender que en esta "disolución de los sólidos" universal, la iniciativa fue de las cosas; y, como las cosas son trampas simbólicas de la identidad y herramientas de los esfuerzos identificatorios, la gente muy pronto siguió esa iniciativa. Refiriéndose al famoso estudio de la industria del automóvil realizado por Emma Rothschild, Lasch señala:

> Las innovaciones de mercado introducidas por Alfred Sloan –el cambio anual de modelo, el constante perfeccionamiento del producto, los esfuerzos de asociarlo con el *status* social, el deliberado estímulo de un hambre insaciable de cambio– fueron una necesaria contraparte de las innovaciones introducidas por Henry Ford en la producción [...] Ambas tendían a disuadir el pensamiento y los emprendimientos individuales, y a lograr que el individuo desconfiara de su propio juicio, incluso en cuestiones de gusto. Parecía que las preferencias no guiadas podían resultar anticuadas y necesitaban también un constante perfeccionamiento.

Alfred Sloan fue pionero de una tendencia que más tarde se haría universal. Toda la producción actual de mercaderías reemplaza "el mundo de objetos durables" por "objetos destinados a la obsolescencia inme-

[21] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1979, p. 97 [traducción castellana: *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999].
[22] Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Londres, Pan Books, 1985, pp. 29, 32 y 34.

diata". Jeremy Seabrook ha descripto con aguda percepción las consecuencias de ese reemplazo:

> En realidad, el capitalismo no ha entregado los productos a la gente, sino más bien ha entregado la gente a los productos; es decir que el carácter y la sensibilidad de las personas han sido retrabajados y remodelados de tal manera de acomodarlos aproximadamente [...] a los productos, experiencias y sensaciones [...] cuya venta es lo único que da forma y significado a nuestras vidas.[23]

En un mundo en el que las cosas deliberadamente inestables son la materia prima para la construcción de identidades necesariamente inestables, hay que estar en alerta constante; pero sobre todo hay que proteger la propia flexibilidad y la velocidad de readaptación para seguir las cambiantes pautas del mundo "de afuera". Como afirmara recientemente Thomas Mathiesen, la poderosa metáfora del panóptico de Bentham y Foucault ya no representa la manera en que funciona el poder. Mathiesen señala que hemos pasado de una sociedad estilo panóptico a otra estilo *sinóptico*: se han invertido los roles, y ahora muchos se dedican a observar a unos pocos.[24] Los espectáculos ocupan el lugar de la vigilancia sin perder nada del poder disciplinario de su antecesora. Hoy, la obediencia al estándar (una obediencia exquisitamente adaptable a más de un estándar eminentemente flexible, desearía agregar) tiende a lograrse por medio de la seducción, no de la coerción... y aparece bajo el disfraz de la libre voluntad, en vez de revelarse como una fuerza externa.

Es necesario expresar estas verdades una y otra vez, ya que el cadáver del "concepto romántico del ser", que suponía que una esencia interior más profunda se ocultaba debajo de la apariencia externa y superficial, tiende hoy a ser artificialmente reanimado por los esfuerzos conjuntos de lo que Paul Atkinson y David Silverman han denominado acertadamente "la sociedad de la entrevista" ("que usa las entrevistas cara a cara para revelar lo personal, el yo íntimo del sujeto") y de gran parte de la investigación social de hoy (que pretende "llegar a la verdad subjetiva del ser" provocando y diseccionando relatos personales con la esperanza de encontrar en ellos una revelación de la verdad interior). Atkinson y Silverman objetan esa práctica:

[23] Jeremy Seabrook, *The Leisure Society*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 183.

[24] Thomas Mathiesen, "The viewer society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited", en: *Theoretical Criminology*, 1/2, 1997, pp. 215-234.

> En las ciencias sociales, no revelamos la identidad recopilando narraciones, sino que creamos identidad por medio de relatos biográficos [...]
> El deseo de revelación y las revelaciones del deseo proporcionan una apariencia de autenticidad, aun cuando la posibilidad misma de autenticidad es lo que está cuestionado.[25]

La posibilidad de autenticidad es, por cierto, altamente cuestionable. Numerosos estudios demuestran que los relatos personales son meros ensayos de retórica pública que los medios destinan a "representar verdades subjetivas". Pero la inautenticidad de ese yo supuestamente auténtico está encubierta por los espectáculos de sinceridad: los rituales públicos de entrevistas profundas y de confesiones públicas, entre los cuales los *chat-shows* son los que más abundan, pero no los únicos ejemplos. Ostensiblemente, estos espectáculos son una vía de escape para dejar salir la agitación del "yo interior"; de hecho, son vehículos de la versión de "educación sentimental" que ha adoptado la sociedad de consumo: exhiben y confieren aceptabilidad pública a un rango de estados emotivos y sus expresiones, a partir de los cuales pueden construirse "identidades absolutamente personales".

Como lo expresara recientemente Harvie Ferguson con su inimitable estilo:

> en el mundo posmoderno todas las distinciones se vuelven fluidas, los límites se disuelven y todo puede parecer su opuesto; la ironía se convierte en la perpetua sensación de que las cosas podrían ser diferentes, aunque nunca fundamental o radicalmente diferentes.

En ese mundo, las preocupaciones por la identidad tienden a cobrar una apariencia completamente nueva:

> la "era de la ironía" pasó a ser reemplazada por la "era del *glamour*", en la que la apariencia se consagra como única realidad [...]
> Así, la modernidad pasa por un período de identidad "auténtica" a otro de identidad "irónica" hasta llegar a la cultura contemporánea, que podríamos denominar de identidad "asociativa" [...] un constante "aflojamiento" del lazo entre el alma "interior" y la

[25] Paul Atkinson y David Silverman, "Kundera's *Immortality*: the interview society and the invention of the self", en: *Qualitative Inquiry*, 3, 1997, pp. 304-325.

> forma de la relación social "exterior" [...] Así, las identidades son constantes oscilaciones.[26]

Así es como se ve la situación actual puesta bajo el microscopio del analista cultural. La descripción de la inautenticidad producida públicamente puede ser verdadera; los argumentos que respaldan esa verdad son sobrecogedores. Pero la verdad de esa descripción no determina el impacto de los "espectáculos de sinceridad". Lo que importa es cómo se siente esa artificial necesidad de construir y reconstruir la identidad, cómo se la percibe desde "adentro", cómo "es vivida". Ya sea genuino o putativo a ojos del analista, el *status* de la identidad "asociativa" –la oportunidad de "salir de compras", de ponerse o sacarse "la verdadera identidad", de "moverse"– ha llegado a significar libertad para la sociedad de consumo. La elección del consumidor es ahora un valor por derecho propio; la actividad de elegir importa más que lo que se elige, y las situaciones son elogiadas o censuradas, disfrutadas o castigadas según el rango de elección disponible.

La vida de quien elige siempre será una bendición a medias, aun cuando (o más bien porque) el rango de opciones es amplio y el volumen de nuevas experiencias parece ser infinito. Esa vida está colmada de riesgos: la incertidumbre está condenada a convertirse en una permanente mosca en la sopa de la libre elección. Por añadidura (y es un agregado importante), el equilibrio entre el gozo y la desdicha de los adictos a comprar depende de otros factores, no solamente del rango de opciones ofrecidas. No todas las opciones que se ofrecen son realistas, y la proporción de opciones realistas no está determinada por el número de ítem a elegir sino por el volumen de los recursos de los que dispone el elector.

Cuando los recursos son abundantes, uno puede esperar, correcta o incorrectamente, que se mantendrá "por encima" o "por delante" de las cosas, que será capaz de alcanzar los objetivos que se desplazan cada vez con mayor rapidez. En ese caso, se tiende a disminuir los riesgos y la inseguridad, suponiendo que la profusión de opciones compensa por la penuria que implica vivir en la oscuridad, sin estar seguro de cuándo y dónde termina la lucha y ni siquiera de que tendrá algún fin. Es la carrera misma lo que resulta excitante y, por penosa que sea, la pista es un lugar más disfrutable que la línea de llegada. Se aplica, en este caso, el viejo proverbio: "mejor que llegar es viajar con esperanza". La llegada, el final definitivo

[26] Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", en: *The Hedgehog Review*, otoño de 1999, pp. 10-16.

de toda opción, parece mucho más tediosa y considerablemente más aterradora que la perspectiva de que nuestras elecciones de mañana cancelen las de hoy. Sólo el deseo es deseable... casi nunca su satisfacción.

Se podría suponer que el entusiasmo por la carrera llega a marchitarse junto con la fuerza de los músculos, que el amor al riesgo y a la aventura se esfuma a medida que disminuyen los recursos y la posibilidad de dar con una opción verdaderamente deseable. Sin embargo, esa expectativa no se cumple, porque los corredores son muchos y diferentes, pero la pista es la misma para todos. Como señala Jeremy Seabrook:

> Los pobres no viven en una cultura diferente de la de los ricos. Deben vivir en el mismo mundo creado para beneficio de los que tienen dinero. Y su pobreza es agravada tanto por el crecimiento económico como por la recesión y la falta de crecimiento.[27]

En una sociedad sinóptica de adictos compradores/espectadores, los pobres no pueden desviar los ojos: no tienen hacia dónde desviarlos. Cuanto mayor es la libertad de la pantalla y más seductora es la tentación que provocan las vidrieras, tanto más profunda se vuelve la sensación de empobrecimiento de la realidad, tanto más sobrecogedor se vuelve el deseo de saborear, aunque sea por un momento, el éxtasis de elegir. Cuanto más numerosas parecen ser las opciones de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos una vida sin capacidad de elegir.

Divididos, compramos

Paradójicamente, aunque de ninguna manera inesperadamente, la clase de libertad que la sociedad de adictos a comprar ha elevado al puesto más privilegiado –la libertad traducida a la plenitud de opciones del consumidor y a la capacidad de tratar cualquier decisión vital como una opción de consumo– ejerce sobre los involuntarios marginados un efecto mucho más devastador que sobre aquellos para quienes esa libertad fue creada. El estilo de vida de la elite con recursos, de los maestros del arte de elegir, sufre un cambio ominoso durante el transcurso de su procesamiento electrónico. Se filtra hacia abajo en la jerarquía social, a través de los canales del sinóptico electrónico, reduciendo el volumen de recur-

[27] Jeremy Seabrook, *The Race for Richess: the Human Costs of Wealth*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1988, pp. 168-169.

sos, como la caricatura de un mutante monstruoso. El producto último de ese "goteo" está despojado de casi todos los placeres que prometía el original, y su potencial destructivo queda al desnudo.

La libertad de considerar la vida como una salida de compras prolongada significa considerar el mundo como un depósito desbordante de productos de consumo. Dada la profusión de ofertas tentadoras, la potencial capacidad generadora de placer de cualquier producto tiende a agotarse con rapidez. Afortunadamente para los clientes *con recursos*, esos recursos los protegen de las desagradables consecuencias del consumo: pueden desechar las pertenencias que ya no desean y conseguir las que desean; están protegidos contra el rápido envejecimiento y la obsolescencia de los deseos y contra su efímera satisfacción.

Tener recursos significa tener libertad de elegir, pero también –y eso es lo más importante– significa tener libertad de soportar las consecuencias de las malas elecciones y, por lo tanto, libertad del atributo menos deseable de la vida de elección. Por ejemplo, el "sexo plástico", el "amor confluente" y las "relaciones puras", los aspectos consumistas de las relaciones humanas de pareja, fueron descriptos por Anthony Giddens como vehículos de emancipación y garantía de una nueva felicidad... una nueva escala, sin precedentes, de autonomía individual y libertad de elección. Esta afirmación es discutible, incluso en el caso de la móvil elite de los ricos y poderosos. Incluso en ese caso, la afirmación de Giddens sólo se sostiene cuando se la refiere al miembro más fuerte y con más recursos de la pareja, pero no al miembro más débil, no tan bien dotado con los recursos necesarios para atender a sus deseos (por no hablar de los hijos –esa consecuencia involuntaria aunque duradera de las parejas, quienes rara vez consideran la ruptura de un matrimonio como manifestación de su propia libertad–). El cambio de identidad podrá ser un asunto privado, pero siempre implica cortar ciertos vínculos y cancelar ciertas obligaciones; la parte receptora rara vez es consultada, y nunca se le da la oportunidad de ejercer su libertad de elegir.

Sin embargo, aun tomando en cuenta esos "efectos secundarios" de las "relaciones puras", se podría argumentar que, en el caso de los encumbrados y poderosos, los acuerdos de divorcio y las cuotas de alimentos para los hijos tienden a aliviar la inseguridad endémica de las parejas fugaces; asimismo, que la inseguridad que queda no es un precio excesivo a cambio del derecho a "reducir las pérdidas" y a evitar la necesidad de un arrepentimiento eterno por cada pecado o error cometidos. Pero, sin dudas, cuando "se filtra" hasta los pobres e impotentes, el nuevo estilo de pareja, con su frágil contrato marital y su "purificación" de la

unión de todo lo que no sea "satisfacción mutua", provoca mucha desdicha, pesar y sufrimiento humano, así como un creciente volumen de vidas destrozadas, sin amor y sin perspectivas.

Para resumir: la movilidad y la flexibilidad de identificación que caracterizan a la vida del tipo "salir de compras" no son vehículos de *emancipación* sino más bien instrumentos de *redistribución de libertades*. Por ese motivo son bendiciones a medias –tan seductoras y deseables como temidas e indeseables– que despiertan sentimientos contradictorios. Son valores ambivalentes que tienden a generar reacciones incoherentes y cuasi neuróticas. Como lo expresa Yves Michaud, un psicólogo de la Sorbona: "con el exceso de oportunidades, crecen las amenazas de desestructuración, fragmentación y desarticulación".[28] La tarea de autoidentificación tiene perturbadores efectos colaterales. Se convierte en fuente de conflicto y actúa como disparador de impulsos incompatibles entre sí. Como esa tarea, que nos compete a todos, debe ser llevada a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad.

[28] Yves Michaud, "Des identités flexibles", en: *Le Monde*, 24 de octubre de 1997.

3. Espacio/tiempo

George Hazeldon, un arquitecto británico establecido en Sudáfrica, tiene un sueño: una ciudad diferente de las ciudades comunes, en las que los extraños de aspecto amenazante emergen de las esquinas oscuras, salen sigilosamente de las calles sórdidas y se amontonan en los barrios bajos. La ciudad soñada por Hazeldon es más bien una versión actualizada, de alta tecnología, de la ciudad medieval, protegida por gruesas murallas, almenas, fosos y puentes levadizos, una ciudad aislada de los riesgos y los peligros del mundo; una ciudad hecha a medida de individuos que desean controlar y monitorear su propia proximidad: algo semejante, según él mismo dijo, al Mont-Saint-Michel, una mezcla de claustro y fortaleza.

Cualquiera que vea los planos de Hazeldon coincidiría en que la parte del "claustro" ha sido imaginada a semejanza de la Thélème de François Rabelais, esa ciudad de diversión y gozo compulsivos en la que la felicidad es el único mandamiento, y no un refugio para ascetas piadosos dedicados a la autoflagelación, la oración y el ayuno. La parte de "fortaleza", sin embargo, es genuina. Heritage Park, la ciudad que Hazeldon está a punto de construir sobre 500 acres de terreno virgen cerca de Ciudad del Cabo, se diferenciará de otras ciudades por su aislamiento: cercas eléctricas de alto voltaje, vigilancia electrónica de los accesos, barreras y guardias armados.

Si uno puede comprarse una residencia en Heritage Park, pasará gran parte de su vida alejado de los riesgos y peligros del turbulento, poco hospitalario y aterrador mundo que empieza justo afuera de las puertas de la ciudad. Adentro, habrá todo lo que una buena vida necesita para ser completa y totalmente satisfactoria: Heritage Park tendrá sus propios negocios, iglesias, restaurantes, teatros, áreas de recreación, bosques, parque central, lagos llenos de salmones, campos de juego, pistas de aerobismo, campos de deporte y canchas de tenis... y lugares vacíos para agregar cualquier cosa que una vida decente demande en el futuro, según los cambios de la moda. Hazeldon es muy claro cuando explica las ventajas que Heritage Park ofrece y que superan las de casi todos los sitios donde vive ahora la gente:

> Hoy la seguridad es lo más importante. Nos guste o no, ésa es la diferencia [...] Cuando yo era chico, en Londres, había una comunidad. Yo no hacía nada malo porque todo el mundo me conocía, y seguramente se lo contaría a mis padres [...] Eso es lo que queremos recrear aquí, una comunidad que no tenga de qué preocuparse.[1]

Entonces, de eso se trata: por el precio de una casa en Heritage Park, uno comprará la entrada a una *comunidad*. Una "comunidad" es, en esta época, la última reliquia de las antiguas utopías de la buena sociedad; denota lo que ha quedado del sueño de una vida mejor compartida con mejores vecinos y que sigue mejores reglas de cohabitación. Porque la utopía de la armonía se redujo, de manera realista, al tamaño del vecindario más inmediato. No es raro que la comunidad se haya convertido en uno de los puntos fuertes para asegurar una venta. Tampoco es raro que en los folletos de promoción de Heritage Park distribuidos por Hazeldon, la comunidad aparezca como un suplemento indispensable –pero que otros sitios no ofrecen– de los buenos restaurantes y las pintorescas pistas de aerobismo que también pueden encontrarse en otras ciudades.

Sin embargo, debemos advertir cuál es el sentido de esa comunidad generadora de sentido. La comunidad que Hazeldon recuerda de su infancia londinense, y que desea recrear en la tierra virgen de Sudáfrica, es primordial, aunque no únicamente, un territorio estrechamente vigilado, donde los que hacen cosas que pueden disgustar a los demás son rápidamente castigados y puestos en línea –donde holgazanes, vagabundos y otros intrusos que "no son de aquí" tienen cerrada la entrada o son perseguidos y expulsados–. La diferencia entre el pasado gustosamente recordado y su réplica actualizada es que aquello que la comunidad de la infancia de Hazeldon lograba usando sus ojos, lenguas y manos, de manera práctica y sin pensarlo demasiado, en Heritage Park está a cargo de las cámaras de TV ocultas y de docenas de guardias armados que controlan los accesos de seguridad y patrullan las calles discreta u ostentosamente, según el caso.

Un grupo de psiquiatras del Instituto Victoriano de Salud Mental Forense, de Australia, ha declarado recientemente que "cada vez más gente ha denunciado, falsamente, ser víctima de acechos y persecuciones, erosionando la credibilidad y provocando gastos del dinero público", dinero que, según argumentan los autores del informe, "debería ser empleado en las verdaderas víctimas".[2] Algunas "falsas víctimas" investigadas, tras ser sometidas a estudios diagnósticos, revelaron estar afectadas por "severas perturbaciones mentales", ya que "creían ser perseguidas con la convicción de que todo el mundo conspiraba en su contra".

[1] Citado de Chris McGreal, "Fortress town to rise on Cape of low hopes", en: *The Guardian*, 22 de enero de 1999.

Muchos psiquiatras han señalado que creer ser víctima de una conspiración no es nada novedoso; por cierto, es un estado que ha atormentado a algunos humanos en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra. Nunca hubo, en ninguna parte, escasez de personas ansiosas por encontrar una lógica a su desdicha, a sus humillantes derrotas y a las frustraciones de su vida, cargándoles la responsabilidad a las malévolas intenciones y monstruosas conjuras de otros. Lo que resulta totalmente novedoso es que ahora se inculpa a los *merodeadores* (en compañía de otros vagos y holgazanes, personajes que no pertenecen al sitio donde aparecen), que representan al diablo, los íncubos, los espíritus y los duendes malignos, el mal de ojo y las brujas. Si "las falsas víctimas" abusan "de la credibilidad pública", es porque los "merodeadores" ya se han convertido en un nombre popular para el miedo ambiente que acosa a nuestros contemporáneos; de modo que la presencia ubicua de los merodeadores se ha vuelto creíble y el miedo de ser perseguido se ha convertido en un sentimiento común. Y si la gente *falsamente* obsesionada con la amenaza de la persecución puede "consumir el dinero público", es porque ya se ha destinado una cantidad de dinero público –que crece cada año– a localizar y atrapar a los merodeadores, los vagabundos y otras versiones actualizadas de ese miedo moderno, el miedo al *mobile vulgus* –la clase inferior de gente nómade, que se filtra en los lugares donde sólo la gente correcta tiene derecho a estar–, y porque la defensa de las calles, al igual que el exorcismo de las casas embrujadas del pasado, ha sido reconocida como un propósito digno y como la manera adecuada de proteger a los que necesitan protección de los temores y los peligros que los ponen nerviosos, los inquietan, los vuelven susceptibles y los atemorizan.

Citando *City of Quartz* (1990), de Mike Davis, Sharon Zukin describe la nueva apariencia de los espacios públicos de Los Ángeles tras la instrumentación de las medidas de seguridad exigidas por los residentes y puestas en marcha por sus custodios electos o designados: "los helicópteros zumban por el cielo sobre los barrios semejantes a guetos, la policía maltrata a los adolescentes como supuestos miembros de bandas delictivas, los propietarios compran el tipo de armas de defensa que pueden afron-

[2] Véase Sarah Boseley, "Warning of fake stalking claims", en: *The Guardian*, 1° de febrero de 1999, citando el informe de Michel Pathé, Paul E. Mullen y Rosemary Purcell.

tar... o que se atreven a usar". La década de 1960 y la de 1970 fueron, según Zukin, "el hito que marcó la institucionalización del miedo urbano".

> Los votantes y las elites –en términos amplios, lo que se concibe como clase media en los Estados Unidos– podrían haber elegido aprobar las políticas del gobierno destinadas a eliminar la pobreza, controlar la competencia étnica e integrar a todo el mundo a través de instituciones públicas comunes. En cambio, eligieron comprar protección, estimulando así el crecimiento de la industria de la seguridad privada.

Zukin señala que el peligro más tangible que corroe lo que denomina "la cultura pública" es "la política del miedo cotidiano". El estremecedor y perturbador espectro de las "calles inseguras" aleja a la gente de los lugares públicos y le impide procurarse las artes y oficios necesarios para compartir la vida pública.

> "Ser duros" contra el crimen construyendo más cárceles e imponiendo la pena de muerte es la respuesta habitual a la política del miedo. "Encerrar a toda la población", escuché decir a un hombre en el autobús, llevando la solución a su extremo más ridículo. Otra respuesta es privatizar y militarizar el espacio público [...] hacer las calles, parques y comercios más seguros, pero menos libres [...][3]

Un concepto de comunidad definida por sus límites estrechamente vigilados y no por sus contenidos; la "defensa de la comunidad" traducida a la contratación de guardianes armados para custodiar la entrada; los merodeadores y vagabundos promovidos al rango de enemigos públicos número uno; el recorte de las áreas públicas a los enclaves "defendibles" de acceso selectivo; la separación y la no negociación de la vida en común y la criminalización de las diferencias residuales: éstas son las principales dimensiones de la evolución actual de la vida urbana.

Cuando los extraños se encuentran con extraños

Según la definición clásica de Richard Sennett, una ciudad es "un asentamiento humano en el que los extraños tienen probabilidades de conocerse".[4] Quiero agregar que esto significa que los extraños tienen probabilidades de encontrarse en su calidad de extraños, y que posiblemente seguirán siendo extraños tras el ocasional encuentro que termina de modo tan abrupto como comenzó. Los extraños se encuentran de la manera que corresponde a los extraños; un encuentro entre extraños no se parece a un encuentro entre familiares, amigos o conocidos –es, comparativamente, un *desencuentro*–. En el encuentro entre extraños no se retoma el punto en el que quedó el último encuentro, ni se recuentan las pruebas y tribulaciones o las alegrías del ínterin, ni hay recuerdos comunes: no hay nada en qué basarse ni qué seguir en el curso del encuentro presente. El encuentro entre extraños es *un acontecimiento sin pasado*. Con frecuencia es también *un acontecimiento sin futuro* (se supone y se espera que esté libre de un futuro), una historia que, sin dudas, *no* "continuará", una oportunidad única, que debe ser consumada plenamente mientras dura y en el acto, sin demora y sin postergaciones para otra ocasión. Como la araña, cuyo mundo está encerrado en la tela que teje con sustancias de su propio abdomen, el único respaldo con el que los extraños pueden contar debe ser tejido a partir del delgado y frágil hilo de la apariencia, las palabras y los gestos. En el momento del encuentro no hay tiempo para ensayo y error, ni aprendizaje a partir de los errores ni esperanza alguna de tener otra oportunidad.

De ello se desprende que la vida urbana exige un tipo de habilidad bastante especial y sofisticada, toda una familia de habilidades que Sennett consignó bajo el rótulo de "civilidad", es decir,

> la actividad que protege mutuamente a las personas y que no obstante les permite disfrutar de su mutua compañía. Usar una máscara es la esencia de la civilidad. Las máscaras permiten una sociabilidad pura, ajena a las circunstancias del poder, el malestar y los sentimientos privados de todos los que las llevan. El propósito de la civilidad es proteger a los demás de la carga de uno mismo.[5]

Por cierto, se espera que el propósito sea recíproco. Proteger a otros de una carga indebida, cuidando de no interferir con sus asuntos, sólo tiene sentido si uno puede esperar una generosidad y una restricción similares por parte de los otros. La civilidad, como el lenguaje, no puede ser

[3] Sharon Zukin, *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 38 y 39.

[4] Richard Sennett, *The Fall of Public Man: on the Social Psychology of Capitalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978, pp. 39 y ss.

[5] Richard Sennett, ibíd., p. 264.

"*privada*". *Antes de convertirse en un arte aprendido individualmente y* practicado privadamente, la civilidad debe ser una característica del entorno social. El entorno urbano debe ser "civil" para que sus habitantes puedan aprender las difíciles destrezas de la civilidad.

¿Pero qué significa que el entorno urbano sea "civil" y, por lo tanto, un sitio hospitalario para la práctica individual de la civilidad? Significa, fundamentalmente, la provisión de espacios que la gente puede compartir como *personæ publica* –sin que se la inste, presione u obligue a quitarse la máscara y "soltarse", "expresarse", confesar sus sentimientos íntimos y exhibir sus pensamientos, sueños y preocupaciones más profundos–. Sin embargo, también significa una ciudad que se presenta a sus residentes como bien común que no puede ser reducido al conglomerado de los propósitos individuales y como tarea compartida que no puede realizarse por medio de una multitud de propósitos individuales, como una forma de vida con vocabulario y lógica propios y con su propia agenda, que es (y debe seguir siendo) más extensa y más rica que cualquier preocupación o anhelo individual –de modo que "usar una máscara pública" es un acto de compromiso y participación y no de "descompromiso", una retirada del "verdadero yo", que opta por salirse de las relaciones y el involucramiento mutuos, una manifestación del deseo de quedarse solo y de dejar solos a los demás–.

En las ciudades contemporáneas hay muchos sitios que reciben el nombre de "espacios públicos". Los hay de muchas clases y medidas, pero casi todos ellos pertenecen a una de dos categorías. Estas categorías se apartan del modelo ideal de espacio *civil* en dos direcciones opuestas aunque complementarias.

El lugar llamado La Défense, una enorme plaza situada en la ribera derecha del Sena, concebida, comisionada y construida por François Miterrand (como monumento duradero de su presidencia, en la que el esplendor y la magnificencia del cargo estaban desconectados de las debilidades y los fracasos de su titular), encarna todos los rasgos de la primera de las dos categorías de espacio público urbano pero enfáticamente no "civil". El visitante de La Défense advierte de inmediato que se trata de un lugar inhóspito: todo lo que está a la vista inspira respeto pero desalienta la permanencia. Los edificios de formas fantásticas que rodean la enorme plaza vacía están hechos para ser mirados, no para entrar en ellos: envueltos de arriba abajo en cristal espejado, no parecen tener ventanas ni puertas de acceso abiertas a la plaza; con gran ingenio, consiguen darle la espalda a la plaza que rodean. Resultan, a la vista, imperiosos e impenetrables –imperiosos *por* impenetrables, ya que ambas cualidades

se complementan y se refuerzan mutuamente–. *Estas fortalezas/ermitas* herméticamente selladas están en el lugar, pero no pertenecen a él... y estimulan a cualquiera que esté perdido en la chata vastedad de la plaza a seguir su ejemplo y sentirse del mismo modo. Nada mitiga ni interrumpe el vacío uniforme y monótono de la plaza. No hay bancos donde sentarse, ni árboles cuya sombra ofrezca refugio del sol y permita refrescarse. (Sí hay, por cierto, un grupo de bancos dispuestos geométricamente en un extremo del espacio; están colocados sobre una plataforma un poco elevada, por encima del nivel de la plaza –una plataforma semejante a un escenario, donde el acto de sentarse a descansar sería ofrecer un espectáculo a los otros que, a diferencia de los que se sientan, *tienen algo que hacer* allí–.) Una y otra vez, con la monótona regularidad del horario del subterráneo, esos otros –como una atareada fila de hormigas– emergen de la tierra, se despliegan sobre el pavimento de piedra que separa la salida del subterráneo de alguno de los relucientes monstruos que rodean (sitian) la plaza y desaparecen rápidamente. El lugar vuelve a quedar vacío... hasta la llegada del próximo tren.

La segunda categoría de espacio público pero no civil está destinada a prestar servicios a los consumidores o, más bien, a convertir al residente de la ciudad en consumidor. Según palabras de Liisa Uusitalo, "los consumidores suelen compartir los espacios físicos de consumo como salas de concierto o de exhibición, sitios turísticos, de actividad deportiva, *shoppings* y cafeterías, sin mantener ningún tipo de interacción social".[6] Esos espacios instan a la acción, no a la interacción. El hecho de compartir el espacio físico con otros actores abocados a una actividad semejante añade importancia a la acción, le da el sello de la "aprobación numérica" y de ese modo corrobora su sentido, lo justifica sin necesidad de mayor argumentación. Sin embargo, cualquier interacción entre los actores los distraería de las acciones a las que están abocados individualmente, y sería una responsabilidad y una ventaja para cada uno de ellos. No agregaría nada al placer de ir de compras, sino que sólo serviría para distraer la mente y el cuerpo de la tarea prevista.

La tarea es consumir, y el consumo es un pasatiempo absoluto e irredimiblemente *individual*, una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada –vivida– subjetivamente. Las multitudes que colman el interior de los "templos del consumo" de George Ritzer son amontonamientos, no congregaciones; grupos, no pelotones; aglomeraciones, no

[6] Liisa Uusitalo, "Consumption in postmodernity", en: Marina Bianchi (comp.), *The Active Consumer*, Londres, Routledge, 1998, p. 221.

totalidades. Por atestados que estén los lugares de consumo colectivo, no hay nada "colectivo" en ellos. Aplicando la memorable expresión de Althusser, todos los que entran en esos espacios son "interpelados" en tanto individuos, *y se les pide que suspendan o destruyan todo vínculo y que* se despojen de sus lealtades o que las dejen de lado transitoriamente.

Los encuentros, inevitables en un espacio atestado, interfieren con el propósito. Deben ser breves y superficiales: ni más prolongados ni más profundos de lo que lo deseen los actores. El lugar está protegido contra todos los que puedan transgredir esta regla –contra toda clase de intrusos, entrometidos y molestos que podrían interferir con el espléndido aislamiento del consumidor en su salida de compras–. El templo del consumo, bien supervisado, vigilado y protegido, es una isla de orden, libre de mendigos, saqueadores, vagos y merodeadores... o al menos se espera que lo sea. Las personas no se apiñan en estos templos para hablar o socializar; la compañía que eligen disfrutar (o tolerar) es la que llevan con ellas, como los caracoles llevan consigo su hogar.

Lugares émicos, lugares fágicos, no-lugares, espacios vacíos

Lo que ocurre dentro del templo del consumo tiene poca o ninguna influencia sobre el ritmo y el tenor de la vida cotidiana que se desarrolla "del otro lado de la puerta". Estar en el *shopping* es "estar en otra parte".[7] La excursión al lugar de consumo difiere del carnaval de Mijaíl Bajtín, que también incluía la experiencia de "ser transportado": las excursiones de compras son primordialmente traslados en el espacio, y sólo secundariamente viajes en el tiempo.

El carnaval era la misma ciudad transformada; más exactamente, un intervalo de tiempo durante el cual la ciudad se transformaba, y volvía después a su rutina cotidiana. Durante un lapso estrictamente definido, que se repetía cíclicamente, el carnaval revelaba "la otra cara" de la realidad cotidiana, una cara que estaba siempre presente pero que normalmente era invisible e intocable. El recuerdo del acontecimiento y la anticipación de otros acontecimientos futuros no permitían que desapareciera la conciencia de esa "otra cara".

[7] Turo-Kimmo Lehtonen y Pasi Mäenpää, "Shopping in the East-centre mall", en: Pasi Falk y Colin Campbell (comps.), *The Shopping Experience*, ob. cit., p. 161.

Una excursión al templo del consumo es algo muy diferente. Su realización implica la sensación de ser transportado a otro mundo, y no, como en el caso del carnaval, la sensación de estar presenciando una transustanciación maravillosa del mundo conocido. El templo del consumo (a diferencia del "almacén de la esquina" de antaño) puede estar en la ciudad (si es que no se lo construye, simbólicamente, fuera de los límites de la ciudad, al costado de una autopista), pero no forma parte de ella; no es el mundo habitual temporariamente transmutado, sino un mundo "completamente otro". Lo que lo convierte en "otro" no es la inversión, el rechazo ni la suspensión de las reglas que gobiernan la cotidianidad, como en el caso del carnaval, sino el despliegue de un modo de ser que la cotidianidad excluye o que trata vanamente de lograr –y que casi nadie puede experimentar en los lugares de residencia habitual–.

La metáfora del "templo" elegida por Ritzer es muy adecuada: los espacios de compras/consumo son por cierto templos para los peregrinos –definitivamente no están destinados a albergar las misas negras oficiadas anualmente por los celebrantes del carnaval en sus parroquias locales–. El carnaval demostraba que la realidad no era tan dura como parecía y que la ciudad podía transformarse; los templos del consumo no revelan nada sobre la naturaleza de la realidad cotidiana, salvo su opaca tenacidad e impenetrabilidad. El templo del consumo, al igual que el "barco" de Michel Foucault, es "un pedazo de espacio flotante, un lugar sin lugar, que existe por sí mismo, que está cerrado sobre sí mismo y entregado al mismo tiempo a la infinitud del mar";[8] puede lograr "entregarse a la infinitud" gracias a que navega alejándose del puerto de origen y se mantiene distanciado de él.

Ese "lugar sin lugar", cerrado en sí mismo, es también –a diferencia de todos los lugares ocupados o recorridos a diario– un lugar *purificado*. No porque esté libre de toda la variedad y diferencia que impregna constantemente a los otros lugares, los contamina y ensucia y pone fuera del alcance de los que los habitan toda limpieza y transparencia; por el contrario, los lugares de compras/consumo deben gran parte de su magnético poder de atracción a su colorida y caleidoscópica variedad de sensaciones sensoriales. Pero las diferencias de adentro –y esto las opone a las que existen afuera– están tamizadas, sanitarizadas, con la garantía de no poseer ingredientes peligrosos... y, por lo tanto, no resultan amenazantes. Pueden disfrutarse sin temor: una vez que la aventura ha sido despojada de riesgos, lo que queda es una diversión pura e inconta-

[8] Michel Foucault, "Of other spaces", en: *Diacritics*, 1, 1986, p. 26.

minada. Los lugares de compras/consumo ofrecen lo que ninguna "realidad real" puede ofrecer afuera: un equilibrio casi perfecto entre libertad y seguridad.

Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado afuera: el consuelo de pertenecer –la confirmadora impresión de formar parte de una comunidad–. Tal como señala Sennett, la ausencia de diferencia, el sentimiento de "todos somos iguales" y la sensación de "no hay necesidad de negociar nada, ya que todos compartimos la misma opinión" son los significados más profundos de la "comunidad" y la causa última de su atractivo, que, según se sabe, aumenta proporcionalmente a la pluralidad y la multivocalidad del entorno de vida. Podemos decir que esa "comunidad" es el atajo hacia la reunión, una clase de reunión que rara vez se produce en la "vida real": una reunión de semejantes, de "nosotros, que somos de la misma clase", una reunión que es de este modo no problemática, que no requiere ningún esfuerzo de vigilancia, verdaderamente preordenada; una clase de reunión que no es una tarea sino que está "dada", y está *dada* antes de emprender cualquier esfuerzo destinado a *darle vida*. En palabras de Sennett:

> Las imágenes de solidaridad comunitaria se forjan para que los hombres puedan evitar el deber de enfrentarse mutuamente [...] Mediante un acto voluntario, una mentira si se quiere, el mito de la solidaridad comunitaria dio a los humanos modernos la oportunidad de ser cobardes y ocultarse de los otros [...] La imagen de la comunidad es purificada de todo lo que pudiera expresar diferencia, y más aun conflicto, en cuanto a quiénes somos "nosotros". De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es un ritual de purificación.[9]

La trampa, no obstante, es que "el sentimiento de identidad común [...] es una falsificación de la experiencia". De este modo, los que han ideado y supervisan los templos del consumo son, de hecho, maestros del engaño y artistas embaucadores. En sus manos, la impresión se convierte en absoluto: no es necesario plantear más preguntas; si se las formulara, quedarían sin respuesta.

Dentro del templo, la imagen se convierte en realidad. Las multitudes que colman los corredores del *shopping* se aproximan tanto como es posible a la "comunidad" ideal imaginada que no conoce la diferencia (más exactamente, no conoce ninguna diferencia importante que requiera confrontación, enfrentamiento con la otredad del otro, negociación, esclarecimiento y acuerdo sobre el *modus vivendi*). Por tal razón, esa comunidad no exige ninguna negociación, ningún trato, ningún esfuerzo por entender, solidarizarse ni conceder. Todos los que se encuentran allí pueden suponer, con cierta seguridad, que todos los demás con los que se encuentran o se cruzan han ido allí con el mismo propósito, seducidos por los mismos atractivos (reconociéndolos por lo tanto como atractivos), movidos y guiados por los mismos motivos. "Estar adentro" crea una verdadera comunidad de creyentes, unificados por los fines y también por los medios, por los valores que respetan y por la lógica de la conducta que adoptan. En suma, el viaje a los "espacios de consumo" es un viaje hacia una anhelada comunidad que, al igual que la experiencia de comprar, está permanentemente "en otra parte". Durante los minutos u horas que pueda durar esa experiencia, es posible reunirse con "otras personas como uno", correligionarios, feligreses de la misma iglesia; con otros cuya otredad, al menos en ese lugar, aquí y ahora, puede dejarse de lado, sin tenerla en cuenta. En todos los aspectos, ese lugar es puro, tan puro como las sedes de culto religioso y como la comunidad imaginada (o postulada).

[9] Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Londres, Faber & Faber, 1996, pp. 34-36.

Claude Lévi-Strauss, el más grande antropólogo cultural de nuestro tiempo, señaló en *Tristes tropiques* que a lo largo de la historia humana se emplearon dos estrategias para enfrentar la otredad de los otros: la *antropoémica* y la *antropofágica*.

La primera estrategia consistía en "vomitar", expulsando a los otros considerados irremediablemente extraños y ajenos: prohibiendo el contacto físico, el diálogo, el intercambio social y todas las variedades de *commercium*, comensalidad o *connubium*. Hoy, las variantes extremas de la estrategia "émica" son, como siempre, el encarcelamiento, la deportación y el asesinato. Las formas superiores y "refinadas" (modernizadas) de la estrategia "émica" son la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición selectiva de ocuparlos.

La segunda estrategia consiste en la denominada "desalienación" de sustancias extrañas: "ingerir", "devorar" cuerpos y espíritus extraños para convertirlos, por medio del metabolismo, en cuerpos y espíritus "idénticos", ya no diferenciables, al cuerpo que los ingirió. Esta estrategia revistió también un amplio espectro de formas: desde el canibalismo hasta la asimilación forzosa –cruzadas culturales, guerras de exterminio declaradas contra las costumbres, calendarios, dialectos y otros "prejuicios" y "supersticiones" locales–. La primera estrategia tendía al exilio o la aniquilación de *los otros*; la segunda, a la suspensión o la aniquilación de su *otredad*.

La semejanza entre la dicotomía de las estrategias de Lévi-Strauss y las dos categorías contemporáneas de espacios "públicos no civiles" resulta notable, pero en absoluto sorprendente. La Défense de París (junto con otras variedades de "espacios interdictorios" que, según Steven Flusty, ocupan un lugar privilegiado entre las innovaciones urbanísticas actuales)[10] es una versión arquitectónica de la estrategia "émica", en tanto los "espacios del consumidor" representan la estrategia "fágica". Ambos –cada uno a su manera– responden al mismo desafío: la tarea de enfrentarse con la posibilidad de toparse con extraños, esa característica constitutiva de la vida urbana. Enfrentar esa posibilidad es un problema que requiere medidas "respaldadas por el poder" cuando se carece de hábitos de civilidad o cuando éstos no se han desarrollado o arraigado suficientemente. Las dos clases de espacios urbanos "públicos pero no civiles" derivan de la flagrante ausencia de hábitos de civilidad; ambas enfrentan las consecuencias potencialmente dañinas de esa ausencia, aunque no promoviendo el estudio ni la adquisición de esos hábitos, sino volviendo su posesión irrelevante, de hecho innecesaria, en la práctica del arte de la vida urbana.

A las dos respuestas descriptas hasta el momento debemos agregar una tercera. Se trata de la representada por lo que Georges Benko, siguiendo a Marc Augé, ha denominado "no-lugares" (o, alternativamente, siguiendo a Garreau, *nowherevilles*).[11] Los no-lugares comparten algunas características con nuestra primera categoría de lugares ostensiblemente públicos pero enfáticamente no civiles: desalientan cualquier idea de "permanencia", imposibilitando la colonización o domesticación del espacio. Sin embargo, a diferencia de La Défense –ese espacio destinado únicamente al tránsito y que debe ser abandonado tan rápido como sea posible–, y a diferencia de los "espacios interdictorios" –cuya función consiste en impedir el acceso y que están destinados a ser rodeados y no atravesados–, los no-lugares aceptan la inevitabilidad de una permanencia prolongada de extraños, de modo que esos lugares permiten la presencia

[10] Véase Steven Flusty, "Building paranoia", en: Nan Elin (comp.), *Architecture of Fear*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1997, pp. 48-49. También, Zygmunt Bauman, *Globalization: the Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 20-21 [traducción castellana: *Globalización: consecuencias humanas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

[11] Véase Marc Augé, *Non-lieux: introduction à l'anthropologie de la surmodernité*, París, Seuil, 1992 [traducción castellana: *Los no-lugares: espacios del anonimato, antropología sobre modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993]. También, Georges Benko, "Introduction: modernity, postmodernity and social sciences", en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 23-24.

"meramente física" –aunque diferenciándola muy poco de la ausencia– de sus "pasajeros", ya que anulan, nivelan o vacían de toda subjetividad idiosincrática. Los residentes temporarios de los no-lugares varían, y cada variedad tiene sus propios hábitos y expectativas: el truco consiste en volverlos irrelevantes durante su tiempo de estadía. Sean cuales fueren sus diferencias, deben seguir los mismos patrones de conducta. Las claves de uniformidad de los patrones de conducta deben ser legibles para todos, independientemente de los lenguajes que prefieran o los que usen cotidianamente. Sea lo que fuere lo que haya para hacer en los no-lugares, y lo que se haga, todo el mundo debe *sentirse como en su casa*, aunque nadie debe *comportarse* como si estuviera en su casa. Un no-lugar "es un espacio despojado de las expresiones simbólicas de la identidad, las relaciones y la historia: los ejemplos incluyen los aeropuertos, autopistas, anónimos cuartos de hotel, el transporte público [...] En la historia del mundo, nunca antes los no-lugares han ocupado tanto espacio".

Los no-lugares no requieren dominio del sofisticado y complejo arte de la civilidad, ya que reducen la conducta en público a unos pocos preceptos, simples y de fácil aprendizaje. A causa de esa simplicidad, tampoco funcionan como escuelas de civilidad. Y como en la actualidad "ocupan tanto espacio", ya que colonizan tramos cada vez más grandes del espacio público y los remodelan a su imagen y semejanza, las ocasiones de aprender el arte de la civilidad son cada vez menos y más espaciadas.

Las diferencias pueden ser vomitadas, devoradas, alejadas, y hay lugares que se especializan en cada una de esas alternativas. Pero las diferencias también pueden ser "invisibilizadas", borradas a la vista. Ése es el logro de los "espacios vacíos". Tal como proponen Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, quienes acuñaron el término, los espacios vacíos son

> [...] lugares a los que no se les adscribe sentido alguno. No tienen que estar físicamente aislados por medio de cercas o barreras. No son lugares prohibidos, sino espacios vacíos, inaccesibles debido a su invisibilidad.
> Si la extracción de sentido es un acto que implica pautar, comprender, resituar la sorpresa y crear significado, nuestra experiencia de los espacios vacíos no incluye la extracción del sentido.[12]

Los espacios vacíos están primordialmente vacíos de *sentido*. No es que sean insignificantes por estar vacíos, sino que, por no tener sentido y

[12] Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, "The anthropology of empty space", en: *Qualitative Sociology*, 1, 1999, pp. 43 y 48.

porque se cree que no pueden tenerlo, son considerados vacíos (más precisamente, no visibles). En esos lugares resistentes al sentido nunca surge el tema de negociación de las diferencias: no hay con quién negociar. Los espacios vacíos tratan las diferencias con un grado de radicalidad que no pueden igualar las otras clases de lugares ideados para repeler o atenuar el impacto ejercido por los extraños.

Los espacios vacíos que Kociatkiewicz y Kostera consignan son lugares no colonizados, lugares que ni los inventores ni los supervisores de los supuestos usuarios desean colonizar. Podríamos decir que son los lugares "sobrantes" que quedan después de que se ha llevado a cabo la tarea de estructuración de los espacios que realmente importan: deben su presencia espectral a la falta de coincidencia entre la elegancia de la estructura y la desprolijidad del mundo (cualquier mundo, incluso un mundo deliberadamente diseñado), y a su imposibilidad de ser clasificados claramente. Pero la familia de los espacios vacíos no se reduce a los productos de desecho de la planificación arquitectónica y a los márgenes olvidados por la visión urbanística. De hecho, muchos espacios vacíos no son simplemente desechos inevitables sino ingredientes necesarios de otro proceso: el de "mapear" el espacio compartido por muchos usuarios diferentes.

Durante uno de mis viajes como docente (a una ciudad populosa, extendida y vital del sur de Europa), me recibió en el aeropuerto una docente joven, hija de una pareja local de profesionales educados y ricos. Se disculpó advirtiéndome que el trayecto hasta el hotel no sería fácil y llevaría mucho tiempo, ya que no había manera de evitar las atestadas avenidas que atravesaban el centro de la ciudad y donde el tráfico estaba constantemente embotellado debido a su densidad. Mi guía se ofreció a llevarme en auto nuevamente al aeropuerto el día de mi partida. Como yo sabía que conducir en esa ciudad era una tarea agotadora, le agradecí su amabilidad y le dije que tomaría un taxi. Y lo hice. En esta segunda oportunidad, el trayecto hasta el aeropuerto demoró menos de diez minutos. Pero el taxista fue serpenteando por calles bordeadas de viviendas pobres, precarias, olvidadas por Dios, llenas de gente tosca y evidentemente ociosa y de niños harapientos. La afirmación hecha por mi guía, que me había asegurado que no había manera de evitar el tráfico del centro, no fue falsa. Fue sincera y fiel a su mapa mental de la ciudad en la que había nacido y en la que vivía desde entonces. Ese mapa no tenía registro de las calles de los "barrios bajos" por los que me llevó el taxista. En el mapa mental de mi guía sólo había, pura y simplemente, un espacio vacío.

Esa ciudad, al igual que otras, tiene muchos habitantes, y cada uno de ellos tiene su propio mapa de la ciudad en la cabeza. Los mapas que guían los movimientos de las diversas categorías de habitantes no se superponen, pero para que un mapa "tenga sentido", algunas áreas de la ciudad deben ser descartadas, ser carentes de sentido y –en lo que al significado se refiere– ser poco prometedoras. Recortar esos lugares permite que los demás brillen y estén colmados de sentido.

El vacío del lugar está en el ojo de quien lo contempla y en las piernas del habitante o en las ruedas de su auto. Son vacíos los lugares en los que no entramos y en los que nos sentiríamos perdidos y vulnerables, sorprendidos, alarmados y un poco asustados ante la vista de otros seres humanos.

"No hables con extraños"

La esencia de la civilidad, repetimos, es la capacidad de interactuar con extraños sin atacarlos por eso y sin presionarlos para que dejen de serlo o para que renuncien a algunos de los rasgos que los convierten en extraños. La característica esencial de los lugares públicos pero no civiles –pertenecientes a las cuatro categorías ya enumeradas– es *la redundancia de la interacción*. Si es imposible evitar la proximidad física –compartir un espacio–, tal vez se la pueda despojar de su cualidad de "unión", con su permanente invitación al diálogo y a la interacción. Si no es posible evitar toparse con extraños, al menos podemos evitar tratar con ellos; que los extraños, al igual que los niños de la época victoriana, sean visibles pero no audibles, y si no se puede evitar oírlos, al menos que no sean escuchados. Esto se consigue haciendo que todo lo que puedan decir resulte irrelevante, inconsecuente con respecto a lo que puede, debe y desea hacerse.

Sin duda, todas estas medidas son efectivas a medias: no resuelven del todo el más dañino y detestable de los males. Los lugares públicos no civiles permiten que uno se desentienda de los extraños que lo rodean, evitando el riesgoso comercio, la agotadora comunicación, el irritante regateo y las concesiones. Sin embargo, esos lugares no impiden que nos encontremos con extraños; por el contrario, dan por hecho que el encuentro es inevitable, ya que han sido ideados y construidos precisamente con ese fin. Son, por así decirlo, remedios para una enfermedad ya contraída, no una medicación preventiva que hace innecesaria la terapia. Y sabemos que todas las terapias pueden vencer o no la enferme-

dad. Hay muy pocos regímenes terapéuticos de acción comprobada. Entonces, qué bueno sería lograr que la terapia fuera innecesaria, inmunizando el organismo contra la enfermedad. Así, librarse de la compañía de extraños resulta una perspectiva más atractiva y segura que los más sofisticados recursos destinados a neutralizar su presencia.

Esta última posibilidad parece una solución mejor, pero por cierto no carece de peligros. La manipulación del sistema inmunológico es un asunto riesgoso y puede resultar patógena. Además, el hecho de lograr que el organismo sea resistente a ciertas amenazas implica hacerlo más vulnerable a otras. Casi ninguna clase de interferencia está libre de horribles efectos colaterales: se sabe que una cantidad de intervenciones médicas genera afecciones iatrogénicas –enfermedades causadas por la propia intervención médica, que son tan (o más) peligrosas como la que se intentaba curar–.

Tal como lo señala Richard Sennett:

> los reclamos de ley y orden son más fuertes cuando las comunidades están más aisladas de la otra gente de la ciudad [...]
>
> Durante las dos últimas décadas, las ciudades norteamericanas han crecido tanto que las áreas étnicas se han vuelto relativamente homogéneas; no parece accidental que el miedo a los extraños haya crecido en la misma medida en que se han reducido esas comunidades étnicas.[13]

La capacidad de convivir con las diferencias, por no hablar de disfrutar de ellas y aprovecharlas, no se adquiere fácilmente, y por cierto no viene sola. Esa capacidad es un arte que, como todas las artes, requiere estudio y ejercicio. La incapacidad de enfrentarse a la irritante pluralidad de los seres humanos y a la ambivalencia de todas las decisiones de clasificación/archivo es, por el contrario, espontánea y se refuerza a sí misma: cuanto más efectivos son el impulso hacia la homogeneidad y los esfuerzos destinados a eliminar las diferencias, *tanto más difícil* resulta sentirse cómodo frente a los extraños, ya que la diferencia parece cada vez más amenazante y la angustia que provoca parece cada vez más intensa. El proyecto de esconderse del desestabilizador impacto de la multivocalidad urbana en los refugios de la uniformidad, la monotonía y la repetición comunales se autoimpulsa y autoderrota al mismo tiempo. Es posible que ésta sea una verdad trivial, si no fuera por el hecho de que

[13] Richard Sennett, *The Uses of Disorder...*, ob. cit., p. 194.

el resentimiento ante la diferencia también se autocorrobora: a medida que el impulso hacia la uniformidad se hace más intenso, también se intensifica el horror ante los peligros representados por "los extraños entre nosotros". El peligro representado por los extraños es una clásica *profecía de autocumplimiento*. Se vuelve cada vez más fácil mezclar la presencia de extraños con los difusos miedos de la inseguridad; lo que al comienzo era una simple suposición se convierte en una verdad comprobada muchas veces y por fin se torna un principio evidente.

Esa inseguridad se convierte en un círculo vicioso. Como el arte de negociar los intereses comunes y el destino compartido ha caído en desuso, se lo practica rara vez, está semiolvidado o nadie lo domina; y como la idea del "bien común" (por no hablar de la "buena sociedad") se ha vuelto sospechosa, amenazante, nebulosa o confusa, buscar la seguridad en una identidad común en vez de buscarla en un pacto de intereses compartidos se vuelve la manera más sensata, incluso más efectiva y ventajosa, de seguir adelante; pero la preocupación por la identidad y su defensa contra la polución hacen que la idea de los intereses comunes, y más notablemente de los intereses comunes *negociados*, parezca cada vez más increíble y fantasiosa, anulando prácticamente la capacidad y la voluntad de encontrarlos. Tal como lo resume Sharon Zukin: "nadie sabe cómo hablar con nadie".

Zukin sugiere que "el agotamiento del ideal de un destino común ha fortalecido el atractivo de la cultura", pero "según el uso común estadounidense, 'cultura' es, en primer lugar, 'etnicidad'", y la etnicidad es, a su vez, "una manera legítima de tallar un nicho dentro de la sociedad".[14] Tallar un nicho significa, sin duda y por encima de todo, una separación *territorial*, el derecho a un "espacio defendible" aparte, que necesita defensa y que vale la pena defender precisamente porque está aparte –es decir, porque ha sido rodeado de puestos perimetrales armados que sólo dejan entrar a gente "de la misma" identidad e impiden el acceso a los demás–. Como el propósito de la separación territorial apunta a lograr la homogeneidad del vecindario, la etnicidad le resulta más útil que cualquier otra "identidad" imaginable.

A diferencia de otras variedades de identidad, la idea de etnicidad tiene gran carga semántica. Supone axiomáticamente un casamiento oficiado en el cielo, que ningún esfuerzo humano puede separar, una suerte de vínculo de unidad predeterminado que precede a todas las negociaciones y pactos sobre derechos y obligaciones. En otras palabras, la homogenei-

[14] Sharon Zukin, *The Culture of...*, ob. cit., p. 263.

dad que supuestamente marca a las entidades étnicas es *heterónoma*: no un artefacto humano, ni tampoco, por cierto, un producto de la actual generación de humanos. No es raro, entonces, que la etnicidad sea la primera opción cuando se trata de aislarse del aterrador espacio polifónico donde "nadie sabe cómo hablar con nadie", ocultándose en un "nicho seguro" donde "todos son iguales" y donde, por lo tanto, no hay mucho de qué hablar y de lo poco que queda se puede hablar fácilmente. Tampoco es raro que, sin mucha consideración por la lógica, otras comunidades que reclaman sus propios "nichos dentro de la sociedad" no vacilen en adornarse también con el oropel robado de la etnicidad y se esfuercen por inventar sus propias raíces, tradiciones, historia compartida y futuro común –pero siempre, en primer lugar, su cultura aparte y única, que, precisamente por su putativo carácter único, posee, según esas comunidades, "un valor en sí misma"–.

Sería erróneo descartar el renacido comunitarismo de nuestra época como un resabio de instintos todavía no erradicados, que tarde o temprano serán neutralizados o disueltos por el progreso de la modernización; igualmente erróneo sería atribuirlo a un momentáneo fracaso de la razón –un lamentable pero inevitable caso de irracionalidad, en flagrante desacuerdo con una "elección pública" racional–. Cada entorno social promueve su propia clase de racionalidad, infunde su propio significado a la idea de una estrategia de vida racional –y hay fundamentos para respaldar la hipótesis de que el actual avatar del comunitarismo es una respuesta *racional* a la genuina crisis del "espacio público"... y, por lo tanto, de la política, esa actividad humana cuyo hogar natural es precisamente el espacio público–.

Ahora que el reino de la política se reduce a la confesión pública, a la exhibición pública de la intimidad y al examen y censura públicos de las virtudes y vicios privados; ahora que el tema de la credibilidad de la gente en público reemplaza la consideración de qué es y qué debería ser la política; ahora que la visión de una sociedad buena y justa está ausente del discurso político, no es raro que (tal como observara Sennett hace ya veinte años)[15] las personas "se conviertan en espectadores pasivos de un personaje político que les ofrece sus sentimientos y sus intenciones, en vez de sus actos, para que los consuman". Sin embargo, el punto es que los espectadores no esperan mucho más de los políticos, tal como sólo esperan de otros personajes ante las candilejas nada más que un buen espectáculo. Y así el espectáculo de la política, al igual que otros espectáculos

[15] Richard Sennett, *The Fall of...*, ob. cit., pp. 260 y ss.

públicos, se convierte en un mensaje incesante y monótono que repite y repite la prioridad de la identidad sobre los intereses, o en una constante lección pública que reitera que la identidad es lo que importa, y que lo que cuenta es quién es cada uno y no lo que hace. Desde la cúspide hasta la base, la revelación del verdadero yo se convierte cada vez más en la sustancia de las relaciones en público y de la vida pública como tal; y la autoidentidad es la ramita a la que se aferran los náufragos que esperan el rescate una vez que se han hundido los barcos impulsados por los intereses. Entonces, como afirma Sennett, "mantener la comunidad se transforma en un fin en sí mismo, y la purga de todos aquellos que no pertenecen a ella se convierte en la tarea de la comunidad". Ya no hace falta "ningún argumento que convenza de no negociar, de expulsar a los extraños".

Los esfuerzos por mantener a distancia al "otro", el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales. Esa decisión, por cierto, encaja perfectamente con nuestra obsesiva preocupación contemporánea por la polución y la purificación, con nuestra tendencia a identificar el peligro con la invasión de "cuerpos extraños" y a identificar la seguridad con la pureza. La aprensiva atención que se presta a las sustancias que entran al cuerpo a través de la boca o la nariz, y la también aprensiva atención que se presta a los extraños que se filtran subrepticiamente en el vecindario del cuerpo coexisten lado a lado dentro del mismo encuadre cognitivo. Ambas inducen el deseo de "expulsarlo(s) de mi (nuestro) sistema".

Esos deseos convergen, se funden y condensan en la política de separación étnica, y particularmente en la defensa contra la marea de "extraños". Tal como lo expresa Georges Benko:[16]

> Hay Otros que son más Otro que Otros, los extranjeros. Excluir a las personas como extranjeros porque ya no somos capaces de concebir al Otro da testimonio de una patología social.

Sin duda es una patología, pero no se trata de una patología de la mente, que intenta en vano dar sentido a un mundo desprovisto de todo significado confiable y estable, sino de una patología del espacio público que da como resultado una patología de la política: la decadencia del arte del

[16] Georges Benko, "Introduction: modernity, postmodernity and...", ob. cit., p. 25.

diálogo y la negociación, la sustitución del enfrentamiento y el compromiso mutuo por las técnicas de escape.

"No hables con extraños" –que era antes una advertencia de los padres a sus hijos indefensos– se ha convertido ahora en un precepto estratégico de la normalidad adulta. Este precepto da nueva forma, una forma de prudencia, a la realidad de una vida en la que los extraños son personas con las que nos rehusamos a hablar. Los gobiernos, impotentes para modificar de raíz la inseguridad y la angustia existenciales de sus súbditos, respaldan con gusto este precepto. Ese frente unido de "inmigrantes", la encarnación más tangible de la "otredad", está destinado a reunir la difusa variedad de individuos temerosos y desorientados en algo que recuerda vagamente a una "comunidad nacional", determinando así una de las pocas tareas que los gobiernos actuales son capaces de llevar a cabo.

Heritage Park, de George Hazeldon, será un lugar en el que, finalmente, todos los que se encuentren podrán hablar libremente entre sí. Estarán libres de hacerlo, ya que tendrían poco de que hablar –salvo intercambiar información acerca de sus rutinas, y frases familiares que no implican controversia alguna, pero tampoco compromiso–. La pureza soñada de la comunidad de Heritage Park sólo puede conseguirse al precio de la falta de compromiso y de la desaparición de vínculos.

La modernidad como historia del tiempo

Cuando yo era niño (y eso ocurrió en otro tiempo y en otro espacio), era común escuchar la pregunta "¿a cuánto queda este lugar de aquel otro?", y la respuesta era: "a una hora, o menos, si uno camina rápido". Y en una época muy anterior a la de mi infancia, la respuesta, supongo, hubiera sido: "si parte ahora, llegará allí alrededor del mediodía". En la actualidad, se pueden escuchar ocasionalmente respuestas similares. Pero normalmente estarán precedidas por un pedido de especificación: "¿tiene auto, o irá a pie?".

"Lejos" y "largo tiempo", así como "cerca" y "poco tiempo", solían significar casi lo mismo: cuánto esfuerzo implicaría para un ser humano recorrer cierta distancia... ya fuera caminando, arando o cosechando. Si se les pedía a las personas que explicaran qué querían decir con "espacio" y "tiempo", seguramente decían que el "espacio" es lo que uno puede recorrer en un determinado tiempo, mientras que el "tiempo" es lo que se necesita para recorrerlo. Pero si nadie les pedía explicación, difícilmente se abocaran a expresar esas definiciones. ¿Por qué habrían de hacerlo? Uno entiende bien las cosas de la vida cotidiana mientras nadie le pida una definición, y si nadie la requiere, uno no necesita definirlas. La manera en que se entendían las cosas que ahora tendemos a llamar "espacio" y "tiempo" no era solamente satisfactoria sino tan precisa como era necesario, mientras fueran los humanos, los bueyes o los caballos –el *software*– quienes tuvieran que hacer el esfuerzo y establecer sus límites. Un par de piernas podía ser distinto de otro, pero el reemplazo de uno por el otro no hacía una diferencia que pudiera justificar la aplicación de otra medida que no fuera la capacidad de los músculos humanos.

En los tiempos olímpicos de Grecia nadie pensaba en categorías o récords olímpicos, por no hablar de romper esos récords. Hizo falta la invención de algo diferente de los músculos humanos o animales para que existieran esas ideas y para que se concibiera y se llevara a la práctica la decisión de asignar importancia a las diferencias de la capacidad de desplazamiento de los diversos individuos –es decir, para que terminara la *prehistoria* del tiempo y empezara la *historia* del tiempo–. La historia del tiempo comenzó con la modernidad. Por cierto, la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas, *la historia del tiempo*: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia.

Si exploramos los libros de historia buscando la razón por la que el espacio y el tiempo, antes fundidos en las labores vitales humanas, se han separado y distanciado en el pensamiento y la praxis humanos, encontraremos heroicas historias de los descubrimientos realizados por los caballeros andantes de la razón –filósofos intrépidos y científicos valerosos–. Encontramos astrónomos que midieron las distancias y las velocidades de los cuerpos celestes, vemos a Isaac Newton calculando las relaciones exactas entre la aceleración y la distancia recorrida por el "cuerpo físico" y los penosos esfuerzos por expresar todo eso en números –las más abstractas y objetivas medidas imaginables–, o a Immanuel Kant, suficientemente impresionado por todos esos logros como para clasificar el espacio y el tiempo como dos categorías trascendentalmente diferentes y mutuamente independientes de la cognición humana. Y sin embargo, por justificado que sea el alegato de los filósofos, su intención de pensar *sub specie æternitatis* es siempre una parte de la infinitud y la eternidad –la parte finita y al alcance de la práctica humana–, la que proporciona la "base epistemológica" para la reflexión científica y filosófica y la materia empírica capaz de ser transformada en verdades atemporales. De hecho, esta limitación distingue a los grandes pensadores de los que han pasado a la historia como fantasiosos, creadores de

mitos, poetas y otros soñadores. Así, algo debe haberles ocurrido al rango y a la capacidad de la práctica humana para que los filósofos se hayan dedicado a reflexionar sobre el espacio y el tiempo.

Ese "algo" es, podemos suponer, la construcción de vehículos capaces de desplazarse más rápido que las piernas de los humanos o las patas de los animales, y que, a diferencia de los humanos y los animales, podían volverse cada vez más veloces, de modo que el recorrido de distancias cada vez más largas podía insumir cada vez menos tiempo. Cuando aparecieron esos medios de transporte no-humanos y no-animales, el tiempo necesario para viajar dejó de ser el rasgo característico de la distancia y del *software*, y se transformó, en cambio, en el atributo de la técnica de viajar. El tiempo se ha convertido en el problema del *hardware* que los humanos eran capaces de inventar, construir, usar y controlar, no del inflexible *software* ni tampoco de los caprichosos poderes del viento o del agua, indiferentes a la manipulación humana. Por lo tanto, el tiempo se ha convertido en un factor independiente de las inertes e inmutables dimensiones de la tierra y el mar. El tiempo era diferente del espacio porque, a diferencia del espacio, podía ser alterado y manipulado; convertido en un factor disruptivo, es el cónyuge dinámico de la pareja espacio-tiempo.

Es bien sabido que Benjamin Franklin proclamó que el tiempo es oro; podía hacer esa afirmación con toda confianza, porque ya había definido al hombre como el "animal constructor de herramientas". Resumiendo la experiencia de otros dos siglos, John Fitzgerald Kennedy pudo aconsejar a sus compatriotas, en 1961: "debemos usar el tiempo como herramienta, no como un diván". El tiempo se convirtió en oro una vez que se convirtió en herramienta (¿o arma?) empleada primordialmente para superar la resistencia del espacio, acortar las distancias, despojar al significado de un obstáculo de su connotación de "remoto", ampliar los límites de la ambición humana. Así armado, uno podía abocarse con toda seriedad a la tarea de conquistar el espacio.

Tal vez los reyes podían viajar más cómodos que sus súbditos, y los nobles, mejor que sus siervos, pero, en principio, nadie podía viajar a mayor velocidad que los demás. El *software* nivelaba a los hombres; el *hardware* los diferencia. Estas diferencias (que en nada se parecen a las que derivan de las de la musculatura humana) fueron *resultados* de la acción humana antes de que se convirtieran en condición de su efectividad, y antes de que se emplearan para crear aun más diferencias y para hacer esas diferencias más profundas e inevitables. En cuanto aparecieron las máquinas de vapor y el motor de combustión interna, la igualdad basada en el *software* tocó a su fin. Ahora alguna gente podía llegar al destino deseado antes que los demás; también podía escapar a las persecuciones y resistirse a ser alcanzada o detenida. El que viajaba más rápido podía reclamar más territorio –y, tras hacerlo, podía controlarlo, dividirlo y supervisarlo, manteniendo a distancia a sus competidores y a los intrusos más allá de sus fronteras–.

Podemos asociar el principio de la edad moderna con diversos cambios en las facetas de la praxis humana, pero la emancipación del tiempo con respecto al espacio, su subordinación a la inventiva y a la capacidad técnica humanas, y su enfrentamiento con el espacio como herramienta de conquista y de apropiación son un momento inicial tan bueno como cualquier otro para empezar a contar. La modernidad nació bajo las estrellas de la aceleración y la conquista de la Tierra, y esas estrellas forman una constelación que contiene toda la información sobre su carácter, conducta y destino. Su lectura sólo requiere un sociólogo entrenado, no un astrólogo.

La relación entre tiempo y espacio sería, a partir de entonces, mutable y dinámica, no predeterminada ni invariable. La "conquista del espacio" llegó a significar máquinas más rápidas. Los movimientos acelerados significaban espacios más grandes, y acelerar los movimientos era la única manera de agrandar el espacio. En este caso, la "expansión espacial" era el nombre del juego, y el espacio era la apuesta: el espacio era el valor; el tiempo, la herramienta. Para maximizar el valor, era necesario afilar la herramienta: gran parte de la "racionalidad instrumental" que, según Max Weber, era el principio operativo de la civilización moderna se concentró en idear modos de realizar tareas con mayor rapidez, eliminando el tiempo "improductivo", inútil, vacío y desperdiciado; o, para decirlo en términos de efecto en vez de medios de acción, se concentró en llenar el espacio con más objetos, agrandando así el espacio que podía ser llenado en un tiempo determinado. En el umbral de la conquista del espacio, René Descartes, mirando hacia el futuro, identificó la existencia con la espacialidad, definiendo todo lo existente de manera material y calificándolo de *res extensa* (como lo observara agudamente Rob Shields, se podría reexpresar el famoso *cogito* de Descartes, sin distorsionar su significado, diciendo "ocupo espacio, por lo tanto existo").[17] En un momento en el que la conquista perdió fuerzas y concluyó, Michel de Certeau –mirando hacia el pasado– declaró que el poder dependía del te-

[17] Véase Rob Shields, "Spatial stress and resistance: social meanings of spatialization", en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory...*, ob. cit., p. 194.

rritorio y de las fronteras. (Tim Crosswell resumió recientemente el enfoque de De Certeau: "las armas de los fuertes son [...] la clasificación, la delineación, la división. Los fuertes dependen de la certeza del mapa";[18] nótese que todas las armas consignadas son operaciones que se llevan a cabo en el espacio.) Se podría decir que la diferencia entre fuertes y débiles es la diferencia entre un territorio conformado en la imagen de un mapa –estrechamente custodiado y controlado– y un territorio abierto a la intrusión, a la reacomodación de las fronteras y el restablecimiento de los mapas. Al menos, así ha sido durante buena parte de la historia moderna.

De la modernidad pesada a la modernidad liviana

Esa parte de la historia, que ahora llega a su fin, podía denominarse, a falta de un nombre mejor, "la era del *hardware*" o "modernidad *pesada*" –la modernidad obsesionada por el gran tamaño, la modernidad de "lo grande es mejor", o del tipo "el tamaño es poder, el volumen es éxito"–. Ésa fue la época del *hardware*, la época de las máquinas pesadas y engorrosas, de los altos muros de las fábricas que rodeaban plantas cada vez más grandes y que ingerían planteles cada vez mayores, de las enormes locomotoras y los gigantescos vapores oceánicos. Conquistar el espacio era la meta suprema... apropiarse de todo lo que uno pudiera y pudiera conservar, marcándolo con todas las señales tangibles de posesión y con carteles de "propiedad privada". El territorio fue una de las mayores obsesiones modernas, su adquisición fue una de sus mayores compulsiones y la protección de las fronteras llegó a convertirse en una de las adicciones modernas más ubicuas, inflexibles y permanentes.

La modernidad pesada fue la época de la conquista territorial. La riqueza y el poder se arraigaban firmemente en la tierra –eran macizos, enormes e inamovibles como los yacimientos de hierro y las minas de carbón–. Los imperios se extendieron hasta los más alejados rincones de la tierra: sólo otros imperios de fuerza igual o superior ponían un límite a la expansión. Todo lo que se extendiera entre los puntos más distantes de los reinos imperiales era considerado tierra de nadie, *espacio vacío*, y el espacio vacío era un estímulo para la acción y un reproche para los

[18] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984; Tim Crosswell, "Imagining the nomad: mobility and the postmodern primitive", en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory...*, ob. cit., pp. 362-363.

ociosos. (La ciencia popular de la época resumía perfectamente el espíritu de los tiempos cuando informaba a los legos que "la Naturaleza no tiene vacío".) Aun más insoportable resultaba la idea de los "sitios en blanco" del globo: islas y archipiélagos de los que todavía nada se sabía, masas de tierra que esperaban ser descubiertas y colonizadas, el interior no hollado de los continentes, los diversos "corazones de las tinieblas" que clamaban por luz. Los exploradores intrépidos eran los héroes de las modernas versiones de las "historias de marineros" de Walter Benjamin, de los sueños infantiles y las nostalgias adultas; vivida con entusiasmo en la partida y colmada de honores tras el regreso, una expedición tras otra vagaba por la jungla o el hielo en busca de una cordillera, lago o meseta todavía ausente de los mapas. También el paraíso moderno, como el Shangri-La de James Hilton, estaba "allá afuera", en algún lugar aún "no descubierto", oculto e inaccesible, más allá de las inexpugnables cadenas montañosas o de los áridos desiertos, al final de una senda nunca recorrida. La aventura y la felicidad, la riqueza y el poder eran conceptos geográficos o "patrimonios de la tierra" –atados a su lugar, inamovibles e intransferibles–. Todo eso requería muros impenetrables, controles estrechos, guardias insomnes y locación secreta. (La base aérea norteamericana desde la que se lanzó el criminal ataque sobre Tokio en 1942, uno de los secretos mejor guardados de la Segunda Guerra Mundial, era apodada "Shangri-La".)

La riqueza y el poder que dependen del tamaño y la calidad del *hardware* tienden a ser lentos, pesados y de movimientos torpes. Están "encarnados" y fijos, atados al acero y el concreto, y se los evalúa según su peso y volumen. Crecen mediante la expansión del lugar que ocupan y se protegen protegiendo ese lugar: el lugar es al mismo tiempo su lecho de cultivo, su fortaleza y su prisión. Daniel Bell describió uno de los más poderosos, envidiados y emulados de esos lugares/lecho de cultivo/fortaleza/prisión: la planta Willow Run de General Motors, situada en Michigan.[19] La planta ocupaba un terreno de dos tercios por un cuarto de milla. Todos los materiales necesarios para producir autos estaban reunidos bajo un único techo gigante, en una monstruosa jaula. La lógica del poder y la lógica del control se basaban en la estricta división del "adentro" y el "afuera" y en una vigilante defensa del límite entre ambos. Las

[19] Véase Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, MASS., Harvard University Press, 1988, pp. 230-235 [traducción castellana: *El fin de la ideología: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992].

dos lógicas, fundidas en una, se reunían en la lógica del tamaño, organizada en torno de un precepto: más grande significa más eficiente. En la versión pesada de la modernidad, el progreso implicaba mayor tamaño y expansión espacial.

La rutinización del tiempo mantenía el lugar íntegro, compacto y sometido a una lógica homogénea. (Bell señaló el poder de la rutinización calificando al tiempo de "métrico".)

En la conquista del espacio, el tiempo debía ser flexible y maleable, y sobre todo reductible por medio de la creciente capacidad "devoradora de espacio" de cada unidad: dar la vuelta al mundo en ochenta días era un sueño seductor, pero dar la vuelta al mundo en ocho días lo era muchísimo más. El vuelo sobre el Canal de la Mancha y el vuelo sobre el Atlántico fueron los hitos con los que se medía el progreso. Sin embargo, cuando se trataba de la fortificación del espacio conquistado, de su domesticación y colonización, hacía falta un tiempo rígido, uniforme e inflexible: la clase de tiempo que podía cortarse en tajadas iguales para que encajaran en secuencias monótonas e inalterables. Se "poseía" verdaderamente un espacio cuando se lo controlaba –y el control significaba primordialmente la "domesticación del tiempo", la neutralización de su dinamismo interno: en suma, la uniformidad y coordinación del tiempo–. Era maravilloso y excitante llegar al nacimiento del Nilo antes que otros exploradores, pero un tren que se adelantaba a su horario o las partes de automóviles que llegaban a la línea de montaje antes que otras eran las más terribles pesadillas de la modernidad pesada.

El tiempo rutinizado unía fuerzas con los altos muros de ladrillo coronados con alambre de púas o vidrios rotos y con las puertas estrechamente vigiladas para proteger el lugar de posibles intrusos; también impedía que todos los que se encontraran dentro del lugar lo abandonaran a voluntad. La "fábrica fordista", el modelo más ambicionado de la racionalidad en la época de la modernidad pesada, era un lugar de encuentro cara a cara, pero también era un tipo de matrimonio –del tipo "hasta que la muerte nos separe"– entre el capital y el trabajo. Era una boda de conveniencia o por necesidad, pero no un matrimonio por amor, aunque se esperaba que durara "para siempre" (fuera cual fuese el significado en términos de vida individual), y en general así era. Era un matrimonio esencialmente monógamo... para ambos cónyuges. El divorcio estaba fuera de la cuestión. Para bien o para mal, los cónyuges estaban condenados a su mutua compañía; ninguno de ellos podía sobrevivir sin el otro.

El tiempo rutinizado ataba el trabajo al suelo, en tanto la masividad de las fábricas, la pesadez de la maquinaria y, no menos importante, la mano de obra permanente "fijaban" el capital. Ni el capital ni el trabajo deseaban moverse, ni tampoco eran capaces de hacerlo. Como en cualquier otro matrimonio que carece de la válvula de seguridad de un divorcio indoloro, la cohabitación estaba repleta de sonido y de furia, puntuada por violentas erupciones de hostilidad y marcada por una guerra de trincheras menos dramática pero más persistente. Sin embargo, a los plebeyos en ningún momento se les ocurría abandonar la ciudad; los patricios tampoco tenían libertad de hacerlo. El oratorio de Agripa no era necesario para inducirlos a quedarse allí. La intensidad y la perpetuidad del conflicto eran una vívida prueba del destino común. El tiempo congelado de la rutina fabril, junto con los ladrillos y el cemento de los muros de la fábrica, inmovilizaba con tanta eficacia el capital como la mano de obra empleada. No obstante, todo cambió con el advenimiento del capitalismo *software* y la modernidad "liviana". El economista de la Sorbona Daniel Cohen lo resumió así: "quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba, en cambio, tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio".[20]

No estoy seguro de que en ambos casos descriptos por Cohen sea legítimo el empleo del término "carrera". Esa palabra evoca una trayectoria establecida, semejante a la "carrera hacia la titularidad" de las universidades estadounidenses, con una secuencia de etapas marcadas anticipadamente y acompañadas por ciertas condiciones bastante claras de ingreso y reglas de admisión. La "trayectoria de la carrera" tiende a estar modelada por una coordinación de presiones de espacio y de tiempo. Lo que les ocurre a los empleados de Microsoft o a los empleados de sus incontables imitadores –donde toda la preocupación de los gerentes apunta a lograr "formas organizativas más laxas que puedan acompañar el flujo" y donde la organización empresarial es considerada un intento permanente de "crear una isla de adaptabilidad superior" dentro de un mundo "múltiple, complejo y acelerado, y, por lo tanto, 'ambiguo', 'difuso' o 'plástico'"–[21]

[20] Daniel Cohen, *Richesse du monde...*, ob. cit., p. 84.

[21] Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", ob. cit., pp. 39-40. Los ensayos de Thrift son esclarecedores y seminales, pero el concepto de "capitalismo *soft*" empleado en el título y en todo el texto parece un nombre erróneo y de caracterización poco feliz. No hay nada *soft* en el capitalismo *software* de la modernización liviana. Thrift señala que "bailar" y "surfear" son las mejores metáforas para aproximarse a la naturaleza del capitalismo en su nuevo avatar. Las metáforas están bien elegidas, ya que sugieren levedad y facilidad de movimientos. Los bailarines y los *surfers*, y particularmente los que se encuentran en una pista de baile repleta y en una costa durante la marea alta, deben ser duros (*hard*), no *soft*

milita en contra de las estructuras durables y especialmente en contra de las estructuras con expectativas de una vida laboral que insuma toda la vida útil del trabajador. En estas condiciones, la idea de "carrera" resulta nebulosa y fuera de lugar.

Sin embargo, esta diferencia es una mera disputa verbal. Sea o no correcto el empleo de los términos, lo fundamental es que la comparación de Cohen capta certeramente el cambio de la historia moderna del tiempo y alude al impacto que está empezando a ejercer sobre la condición existencial humana. El cambio en cuestión es la nueva irrelevancia del espacio, disfrazado como aniquilación del tiempo. En el universo *software* de los viajes a la velocidad de la luz, el espacio puede recorrerse, literalmente, "en una fracción de tiempo"; las diferencias entre "lejos" y "aquí nomás" desaparecen. El espacio ya no limita la acción ni sus efectos, y cuenta muy poco o nada en absoluto. Ha perdido su "valor estratégico", como dirían los expertos militares.

Todos los valores, como observara Georg Simmel, son "valiosos" solamente mientras se consigan "renunciando a otros valores"; el "desvío del logro de ciertas cosas" es la causa de que "se los considere valiosos [a los valores]". Sin usar estas mismas palabras, Simmel cuenta la historia del "valor fetiche": las cosas, escribió Simmel, "valen justo lo que cuestan" y esta circunstancia parece, perversamente, "decir que cuestan lo que valen". Lo que las hace valiosas son los obstáculos que hay que superar para poder apropiarse de ellas, "la tensión de la lucha por conseguirlas".[22] Si no hace falta tiempo, si no hay que renunciar a él –no hay que "sacrificarlo"– para llegar a los más remotos lugares, los lugares han sido despojados de valor en el sentido simmeliano. Una vez que las distancias pueden recorrerse (y, por lo tanto, se puede actuar sobre partes distantes del espacio) con la velocidad de las señales electrónicas, todas las referencias al tiempo aparecen, como diría Jacques Derrida, *sous rature*. El término "instantaneidad" parece referirse a un movimiento muy rápido y a un lapso muy breve, pero en realidad denota la ausencia de tiempo como factor del acontecimiento y, por consiguiente,

(blandos). Y son tan duros como pocos de sus antecesores, capaces de permanecer inmóviles o de moverse por pistas bien marcadas y mantenidas. El capitalismo *software* no es menos duro que su antecesor *hardware*. Y lo líquido no es nada *soft*. Basta pensar en un diluvio, una inundación o la ruptura de un dique.

22 Véase Georg Simmel, "A chapter in the philosophy of value", en: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trad. de K. Peter Etzkorn, Nueva York, Teachers College Press, 1969, pp. 52-54.

su ausencia como elemento en el cálculo del valor. El tiempo ya no es "el desvío hacia el logro", y por eso ya no confiere ningún valor al espacio. La casi instantaneidad de la época del *software* augura la devaluación del espacio.

En la época del *hardware*, de la modernidad pesada, que según los términos de Max Weber era también la época de la racionalidad instrumental, el tiempo era el medio que requería ser cuidadosamente manejado para que los réditos del valor, que eran espaciales, pudieran maximizarse; en la época del *software*, de la modernidad liviana, la eficacia del tiempo como medio de conseguir valor tiende a aproximarse al infinito, con el paradójico efecto de igualar (más bien para abajo) el valor de todas las unidades que conforman el campo de los potenciales objetivos. La pregunta se ha desplazado, pasando de los medios a los fines. Aplicado a la relación tiempo-espacio, esto significa que como todas las partes del espacio pueden alcanzarse en el mismo lapso (es decir, "sin tiempo"), ninguna parte del espacio es privilegiada, ninguna tiene "valor especial". Si es posible acceder a cualquier parte del espacio en cualquier momento, no hay motivos para llegar a ninguna parte en ningún momento en particular, ni motivos para preocuparse por garantizar el derecho de acceso a cualquiera de ellas. Si uno sabe que puede visitar un lugar en el momento en que lo desee, no tiene ningún impulso de visitarlo con frecuencia o de gastar dinero en un pasaje válido de por vida. Y hay menos motivos aun para soportar el gasto de una supervisión y un control perpetuos, de un laborioso y riesgoso cultivo de tierras a las que se puede acceder y que se pueden abandonar con igual facilidad, siguiendo los vaivenes de los intereses y las "relevancias tópicas".

La seductora levedad del ser

El tiempo insustancial e instantáneo del mundo del *software* es también un tiempo sin consecuencias. "Instantaneidad" significa una satisfacción inmediata, "en el acto", pero también significa el agotamiento y la desaparición inmediata del interés. El tiempo/distancia que separa el fin del principio se reduce o desaparece por completo; las dos ideas, que antes eran usadas para parcelar el transcurso y para calcular de ese modo el "valor de pérdida" del tiempo, han perdido gran parte de su significado que –como todos los significados– surgió de su carácter encarnizadamente opuesto. Sólo hay "momentos", puntos sin dimensiones. Pero ese tiempo, un tiempo cuya morfología es la de un conjunto de momen-

tos, ¿sigue siendo el tiempo "tal como lo conocemos"? La expresión "momento de tiempo" parece, al menos en ciertos aspectos vitales, un oxímoron. ¿Será, tal vez, que tras haber aniquilado al espacio como valor, el tiempo se ha suicidado? ¿No habrá sido el espacio simplemente la primera víctima de la frenética carrera del tiempo hacia su propia aniquilación?

Lo que hemos descripto es, por supuesto, una condición *liminal* de la historia del tiempo –lo que parece ser, en nuestra etapa actual, la *tendencia* última de esa historia–. Por cerca que esté del cero el tiempo necesario para llegar a un destino espacial, todavía no llegamos a cero. Incluso la tecnología más avanzada, equipada con los más poderosos procesadores, no ha logrado aún una genuina "instantaneidad". Tampoco el espacio ha caído en una irrelevancia total y absoluta, ni los agentes humanos han logrado ingravidez, ni infinita volatilidad y flexibilidad. Pero la situación descripta se avizora, sin dudas, en el horizonte de la modernidad liviana. Y, más importante aun, es el ideal que persiguen constantemente –aunque nunca lo alcancen (¿o porque nunca lo alcanzan?)– los principales operadores de nuestra época, el ideal que, en el avatar de esta nueva norma, satura cada órgano, cada tejido y cada célula del cuerpo social. Milan Kundera describió "la insoportable levedad del ser" como eje de la tragedia de la vida moderna. La levedad y la velocidad (¡juntas!) fueron elegidas por Ítalo Calvino, el inventor de esos personajes completamente libres (libres gracias a su elusividad, que imposibilita cualquier intento de atraparlos) –el barón rampante y el caballero invisible– que funcionan como encarnaciones últimas del eterno poder emancipador del arte literario.

Hace más de treinta años (en su clásico *Bureaucratic Phenomenon*), Michel Crozier identificó la dominación (en todas sus variedades) con la cercanía a las fuentes de incertidumbre. Su veredicto todavía está vigente: dominan las personas que consiguen mantener sus actos en libertad, sin regulación y, por lo tanto, impredecibles, mientras regulan normativamente (rutinizan, es decir, vuelven monótonos, repetitivos y predecibles) los actos de otras personas. Las personas que tienen las manos libres dominan a las personas que tienen las manos atadas; la libertad de las primeras es la causa principal de la falta de libertad de las segundas, y la falta de libertad de las segundas es el sentido último de la libertad de las primeras.

En este aspecto, nada ha cambiado con la transición de la modernidad pesada a la liviana. Pero el marco se ha llenado con un nuevo contenido; más precisamente, "la cercanía a las fuentes de incertidumbre" se ha

reducido, centrándose en un objetivo... la instantaneidad. Las personas que se mueven y actúan más rápido, las que más se acercan a la instantaneidad de movimiento, son ahora las personas dominantes. Y las personas que no pueden moverse tan rápido, y especialmente las personas que no pueden dejar su lugar a voluntad, son las dominadas. La dominación consiste en la capacidad de escapar, de "descomprometerse", de "estar en otra parte", y en el derecho a decidir la velocidad con la que se hace todo eso... mientras que, simultáneamente, se despoja a los dominados de su capacidad de detener o limitar esos movimientos. La batalla contemporánea de la dominación está entablada entre fuerzas equipadas, respectivamente, con las armas de la aceleración y la demora.

El acceso diferencial a la instantaneidad es crucial en la versión presente del fundamento eterno de la división social en todas sus formas históricas: el acceso diferencial a la impredecibilidad y, por lo tanto, a la libertad. En un mundo poblado por siervos dedicados a avanzar por tierra, saltar los árboles era para los nobles una receta segura de libertad. Los barones de hoy tienen el privilegio de comportarse de una manera semejante, manteniendo a los sucesores de los siervos en su lugar, y esa inmovilidad forzosa que los ata al suelo es la que permite a los barones seguir saltando. Por profunda y terrible que sea la miseria de los siervos, no tienen contra quién rebelarse, y, de rebelarse, tampoco lograrían alcanzar a los ágiles y movedizos destinatarios de esa rebelión.

La modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una jaula de hierro de la que ninguno podía escapar. La modernidad liviana sólo ha dejado a uno de ellos dentro de la jaula. La modernidad "sólida" era una época de compromiso mutuo. La modernidad "fluida" es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la modernidad "líquida" dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo.

Karl Polanyi (en *The Great Transformation: the Political and Economic Origin of our Time* [*La gran transformación*], publicado en 1944) proclamó que era una ficción tratar el trabajo como si fuera una "mercancía", y reveló las consecuencias de las estructuras sociales basadas en esa ficción. El trabajo, señaló Polanyi, no puede ser una mercancía (al menos no una mercancía como las otras), ya que no puede venderse ni comprarse independientemente de quienes lo hacen. El trabajo sobre el que escribió Polanyi era, sin duda, el trabajo *encarnado*: el que no podía trasladarse sin trasladar a los trabajadores. Sólo se podía contratar y emplear mano de obra humana junto con el resto de los cuerpos de los trabajadores, y la inercia de los cuerpos contratados limita la libertad de los

empleadores. Para supervisar el trabajo y para canalizarlo de acuerdo con la idea previa, había que ordenar y supervisar a los trabajadores; para controlar el proceso de trabajo, había que controlar a los trabajadores. Ese requerimiento ponía al capital y al trabajo frente a frente y los obligaba a mantenerse juntos, para bien o para mal. El resultado era una gran cantidad de conflicto, pero además una buena cantidad de adaptación mutua: amargas acusaciones, encarnizada lucha y poco amor, pero también un gran ingenio para establecer reglas de cohabitación moderadamente satisfactorias o apenas tolerables. La revolución y el estado de bienestar fueron las dos consecuencias inevitables de esa situación que impedía que el descompromiso se convirtiera en una opción viable y factible.

Ahora estamos viviendo otra "gran transformación", y uno de sus aspectos más destacados es un fenómeno radicalmente opuesto al descripto por Polanyi: la "desencarnación" del trabajo humano que es la principal fuente de alimentación o el campo de pastura del capital contemporáneo. Ya no son necesarias las enormes y torpes instalaciones de vigilancia, del tipo del panóptico. El trabajo ha salido del panóptico pero, más importante aun, el capital se ha liberado de la terrible carga y de los costos exorbitantes que implicaba mantenerla; el capital se ha liberado, en realidad, de la tarea que lo ataba y lo obligaba a enfrentarse directamente con los agentes a los que explotaba para lograr reproducirse y extenderse.

El trabajo desencarnado de la época del *software* ya no ata al capital: le permite ser extraterritorial, volátil e inconstante. La desencarnación del trabajo augura la ingravidez del capital. La mutua dependencia entre ambos ha sido unilateralmente cortada; mientras que la capacidad de trabajo sigue siendo incompleta e insatisfecha si se la deja sola, y depende de la presencia del capital, el caso inverso ya no es aplicable. El capital se desplaza tranquilamente, contando con la posibilidad de breves aventuras provechosas, confiado en que esas oportunidades no escasearán y que siempre habrá socios con quienes compartirlas. El capital puede viajar rápido y liviano, y su liviandad y motilidad se han convertido en la mayor fuente de incertidumbre de todos los demás. En esta característica descansa la dominación de hoy, y en ella se basa el principal factor de división social.

La pesadez y el gran tamaño han dejado de ser posesiones valiosas para convertirse en desventajas. Para los capitalistas dispuestos a cambiar los enormes edificios de oficinas por las cabinas presurizadas, la levedad es la posesión más cara y provechosa, y la mejor manera de lograrla es arrojar por la borda cualquier carga no vital y dejar en tierra a todos los

miembros no indispensables de la tripulación. Uno de los ítem más engorrosos del que hay que deshacerse es la onerosa tarea de dirección y supervisión de un plantel numeroso –una tarea que tiende a crecer incesantemente y a volverse más pesada con el agregado de nuevos compromisos y obligaciones–. Si la "ciencia gerencial" del capitalismo pesado se concentraba en conservar "la mano de obra", forzándola o sobornándola para que permaneciera en su puesto y cumpliera con los horarios de trabajo y los programas de rendimiento, el arte gerencial de la época del capitalismo liviano se preocupa por deshacerse de "la mano de obra", obligándola a irse. Nadie planta un bosquecillo de limones para exprimir un limón.

El equivalente gerencial de la liposucción se ha convertido en la principal estratagema del arte gerencial: adelgazar, reducir, achicar, cerrar o vender algunas unidades porque no son suficientemente eficientes, y otras porque es más barato que los demás se las arreglen por su cuenta en vez de asumir la carga y el tiempo que insumiría una supervisión gerencial... éstos son los preceptos fundamentales del nuevo arte.

Algunos comentaristas se han apresurado a concluir que "lo más grande" ya no es "lo más eficiente". Sin embargo, en una afirmación tan general la conclusión no es correcta. La obsesión por reducir, en realidad, es un inseparable complemento de la manía de fusionar. Los mejores actores del campo negocian o deciden fusiones para tener más poder de reducir, mientras que la radicalidad de "desnudar el hueso" o "despojarse de acciones" es aceptada como precondición vital para el éxito de los planes de fusión. Fusionar y reducir no son propósitos contradictorios: se condicionan, respaldan y refuerzan entre sí. Sólo se trata de una paradoja aparente; la contradicción se disuelve una vez que se considera la versión "nueva y mejorada" del principio de Michel Crozier. La mezcla de las estrategias de fusión y reducción ofrece al capital y al poder financiero el espacio para moverse y para moverse rápido, globalizando todavía más la esfera de sus viajes, y al mismo tiempo privando al trabajo de su poder de negociación y rebelión, inmovilizándolo y atándole las manos con mayor firmeza.

La fusión augura una soga aun más larga al delgado y liviano capital estilo Houdini, que ha basado su dominio en su capacidad de evasión y huida, sustituyendo los compromisos duraderos por tratos a corto plazo y encuentros fugaces, y manteniendo siempre la opción de "un acto de desaparición". El capital gana más lugar para maniobrar –más refugios donde esconderse, una matriz de permutaciones más grande, una mayor variedad de avatares disponibles y, por lo tanto, más fuerza para man-

tener la fuerza laboral controlada, junto con la ahorrativa capacidad de lavarse las manos de las devastadoras consecuencias de las sucesivas reducciones; éste es el rostro contemporáneo de la dominación– con aquellos que ya han sido golpeados y con los que temen ser los siguientes en la fila. Según consta en un estudio realizado por la Asociación Norteamericana de Management, "la moral y la motivación de los trabajadores decayeron agudamente durante las diversas reducciones. Los trabajadores sobrevivientes quedaron a la espera de que les llegara el turno en vez de festejar su victoria sobre los que fueron despedidos".[23]

Sin duda, la competencia por la supervivencia no es solamente el destino de los trabajadores –o, más generalmente, de aquellos que están del lado receptor de la nueva relación espacio-tiempo–. En realidad, se infiltra de arriba abajo en la empresa –permanentemente a dieta– de la modernidad liviana. Para seguir con vida, los gerentes deben reducir los equipos de empleados, y los directivos deben reducir sus cargos gerenciales para ganar el reconocimiento de la bolsa y los votos de los accionistas, y asegurarse el derecho a un buen apretón de manos cuando termine esta vuelta de reducciones. Una vez iniciada, la tendencia al "adelgazamiento" desarrolla impulso propio; se vuelve autoimpulsada y de aceleración autónoma, y (como el empresario perfeccionista de Max Weber, que ya no necesitaba el arrepentimiento calvinista para seguir adelante) el motivo original –mayor eficacia– se vuelve cada vez más irrelevante. El miedo a perder la competencia, a ser destituido, dejado atrás o expulsado de la empresa es suficiente para mantener en marcha el juego de fusión/reducción. Este juego se convierte cada vez más en su propio fin y su propia recompensa o, más bien, el juego ya no necesita tener propósito si la única recompensa es permanecer en él.

La vida instantánea

Durante varios años, Richard Sennett fue un observador regular de la reunión global de los ricos y poderosos que se realiza anualmente en Davos. El dinero y el tiempo que invirtió en Davos tuvieron un buen rédito: de sus escapadas, Sennett trajo algunas sorprendentes y chocantes inter-

[23] Según un informe de Eileen Applebaum y Rosemary Batt, *The New American Workplace*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. Aquí se cita a Richard Sennett, *The Corrosion of Character...*, ob. cit., p. 50.

pretaciones de los motivos y los rasgos de carácter que mantenían en marcha a los principales actores del juego global. A juzgar por su informe,[24] Sennett quedó particularmente impresionado por la personalidad, la actuación y el credo de vida de Bill Gates. Gates, dice Sennett, "parece libre de la obsesión de aferrarse a las cosas. Sus productos aparecen furiosamente y desaparecen con igual rapidez, mientras que [Nelson] Rockefeller deseaba poseer pozos petroleros, edificios, maquinaria o ferrocarriles a largo plazo". Gates declaró repetidamente que prefería "posicionarse dentro de una red de posibilidades en vez de paralizarse en un trabajo en particular". Lo que parece haber impresionado más a Sennett fue la desvergonzada, manifiesta y casi jactanciosa voluntad de "destruir lo que él mismo ha hecho, según las exigencias del momento inmediato". Gates parecía ser un jugador que "florece en medio de la dislocación". Tuvo la cautela de no desarrollar apegos (particularmente apegos sentimentales) o compromisos duraderos con nada, incluyendo sus propias creaciones. No sintió miedo de tomar un camino errado, ya que ningún camino lo llevaría en la misma dirección durante mucho tiempo, y dado que volver atrás o desviarse eran para él opciones constantes e inmediatamente disponibles. Podemos decir que, exceptuando el creciente espectro de oportunidades accesibles, Gates no acumulaba ninguna otra cosa en su camino; los rieles eran levantados en cuanto la locomotora avanzaba unos metros, se borraban las huellas y las cosas se arrojaban tan rápidamente como se armaban... y muy pronto eran olvidadas.

Anthony Flew cita a uno de los personajes interpretados por Woody Allen: "no quiero alcanzar la inmortalidad gracias a mi obra, quiero alcanzarla no muriéndome".[25] Pero el significado de la inmortalidad deriva del sentido de la admisión de la mortalidad; la preferencia de "no morir" no es tanto una elección de otra forma de inmortalidad (una alternativa a "la inmortalidad gracias a la propia obra") como una declaración de despreocupación por la duración eterna, y de favoritismo por el *carpe diem*. La indiferencia a la duración transforma la inmortalidad de idea en experiencia, y la convierte en objeto de inmediato consumo: la manera en que uno vive el momento convierte ese momento en una "experiencia inmortal". Si el "infinito" sobrevive a la transmutación, es sólo como medida de la profundidad o intensidad del *Erlebnis*. El carácter ilimitado de las posibles sensaciones ocupa el lugar que los sueños de duración infinita dejaron vacío. La instantaneidad (anular la resistencia

[24] Richard Sennett, ibíd., pp. 61-62.
[25] Anthony Flew, *The Logic of Mortality*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 3.

del espacio y "licuificar" la materialidad de los objetos) hace que cada momento parezca infinitamente espacioso, y la capacidad infinita significa que no hay límites para lo que puede extraerse de un momento... por breve y "fugaz" que sea.

El "largo plazo", al que aún nos referimos por costumbre, es un envase vacío que carece de significado; si el infinito, como el tiempo, es instantáneo, "tener más tiempo" puede agregar muy poco a lo que el momento ya nos ha ofrecido. No hay mucho que ganar con las consideraciones "a largo plazo". La modernidad "sólida" planteaba que la duración eterna era el motor y el principio de toda acción; en la modernidad "líquida", la duración eterna no cumple ninguna función. El "corto plazo" ha reemplazado al "largo plazo" y ha convertido la instantaneidad en ideal último. La modernidad fluida promueve al tiempo al rango de envase de capacidad infinita, pero a la vez disuelve, denigra y devalúa su duración.

Veinte años atrás, Michael Thompson publicó un estudio pionero sobre el complejo destino histórico de la distinción durable/transitorio.[26] Los objetos durables son aquéllos destinados a ser preservados durante un tiempo muy largo; se acercan tanto como es posible a la encarnación de la abstracta y etérea noción de eternidad; en realidad, de la antigüedad postulada o proyectada de estos durables se extrapola la imagen de eternidad. A los objetos durables se les asigna un valor especial y son celebrados y ambicionados gracias a su asociación con la inmortalidad –ese valor último, "naturalmente" deseado, cuya aceptación no requiere ninguna clase de argumentación o persuasión–. Los objetos transitorios son opuestos a los durables, y están destinados a ser usados –consumidos– y a desaparecer en el transcurso de su consumo. Thompson señala que "las personas más poderosas [...] pueden asegurarse de que sus objetos sean durables y que los de los demás sean siempre transitorios [...] No pueden perder". Thompson da por sentado que el deseo de "tener objetos durables" es constante en "las personas más poderosas"; tal vez sea incluso la capacidad de hacer objetos durables, de conservarlos, de protegerlos del robo y la expoliación, de monopolizarlos, lo que hace "poderosa" a esa gente.

Esos pensamientos parecen ciertos (o al menos creíbles) dentro del contexto de la modernidad sólida. Sin embargo, quiero sugerir que el advenimiento de la modernidad fluida ha socavado su credibilidad. El privilegio de los poderosos de hoy, y lo que los hace poderosos, es la capacidad –al

[26] Véase Michael Thompson, *Rubbish Theory: the Creation and Destruction of Value*, Oxford, Oxford University Press, 1979, particularmente pp. 113-119.

estilo Bill Gates– de acortar el lapso de la durabilidad, de olvidar el "largo plazo", de centrarse en la manipulación de lo transitorio y no de lo durable, de deshacerse de las cosas con ligereza para dejar espacio a otras cosas igualmente transitorias y destinadas a consumirse. Quedarse con las cosas largo tiempo, más allá de su "fecha de vencimiento" y más allá del momento en que se ofrecen reemplazos "nuevos y mejores", "superiores", es en realidad un síntoma de carencia. Una vez que la infinidad de posibilidades ha despojado a la infinidad del tiempo de su poder de seducción, la durabilidad pierde atractivo y pasa de ser un logro a ser una desventaja. Tal vez convenga observar que la frontera que divide lo durable de lo transitorio –que fuera alguna vez un foco de disputas y de actividad productiva– ha sido ahora abandonada por la policía fronteriza y por los productores.

La devaluación de la inmortalidad sólo puede augurar una revolución *cultural, posiblemente el hito más decisivo de la historia cultural humana*. El paso del capitalismo pesado al liviano, de la modernidad sólida a la fluida, puede resultar un desvío aun más radical y seminal que el advenimiento del capitalismo y la modernidad misma, considerados hasta el momento los hitos cruciales de la historia humana desde la revolución neolítica. Por cierto, a lo largo de toda la historia humana, la tarea de la cultura fue extraer y sedimentar duras semillas de perpetuidad a partir de las transitorias vidas y las fugaces acciones de los humanos, conjurar la duración a partir de la transitoriedad, la continuidad a partir de la discontinuidad, y trascender así los límites impuestos por la mortalidad humana poniendo a hombres y mujeres mortales al servicio de la inmortal especie humana. La demanda de esta clase de tarea se ha reducido mucho en la actualidad. Las consecuencias de la falta de demanda todavía no son claras y resulta difícil visualizarlas anticipadamente, ya que no existen precedentes que nos proporcionen una base comparativa.

La nueva instantaneidad del tiempo cambia radicalmente la modalidad de cohabitación humana –y especialmente la manera en que los humanos atienden (o no atienden, según el caso) sus asuntos colectivos, o más bien la manera en que convierten (o no convierten, según el caso) ciertos asuntos en temas colectivos–.

La "teoría de la elección pública", que ha logrado recientemente avances fenomenales dentro del terreno de la ciencia política, captó adecuadamente la nueva postura (aunque, como suele ocurrir cuando nuevas prácticas humanas establecen una escena nueva para la imaginación humana, se apresuró a generalizar acontecimientos relativamente recientes –convirtiéndolos en verdades eternas de la condición humana– que su-

puestamente habían sido pasados por alto o desmentidos por "los eruditos del pasado"). Según Gordon Tullock, uno de los más distinguidos promotores de la nueva moda teórica, "el nuevo enfoque empieza por suponer que los votantes son muy semejantes a clientes, y que los políticos son muy semejantes a empresarios". Escéptico con respecto al valor del enfoque de "la elección pública", Leif Lewin replicó cáusticamente que "la escuela de pensamiento de la elección pública [...] pinta al hombre político como [...] un cavernícola miope". Lewin piensa que es algo absolutamente erróneo. Puede haber sido cierto en la época de los trogloditas, "antes de que el hombre 'descubriera el futuro' y aprendiera a hacer cálculos a largo plazo", pero no ahora, en nuestros tiempos modernos, cuando todo el mundo, o la mayoría, conoce tanto a los electores como a los políticos, y sabe que "mañana volveremos a encontrarnos", de modo que la credibilidad es "la posesión más valiosa del político"[27] (en tanto la asignación de la confianza, podríamos agregar, es el arma más usada de los electores). Para respaldar su crítica de la "teoría de la elección pública", Lewin refiere a numerosos estudios empíricos que demuestran que muy pocos votantes votan pensando en su billetera, y que la gran mayoría declara que su conducta está condicionada por el estado general del país. Esto, para Lewin, era lo esperable; esto, para mí, es lo que los votantes entrevistados creyeron que se esperaba que dijeran, lo que era *comme il faut* que dijeran. Si se tienen en cuenta las notables disparidades entre lo que hacemos y el modo en que narramos nuestras acciones, no podemos rechazar de plano las afirmaciones de los teóricos de la "elección pública" (aunque sí la validez universal de esas afirmaciones). En este caso, esa teoría puede haber ganado profundidad por apartarse de lo que se ha considerado, de manera poco crítica, "datos empíricos".

Es cierto que una vez los hombres de las cavernas "descubrieron el mañana". Pero la historia es tanto un proceso de olvido como de aprendizaje, y la memoria es famosa por su selectividad. Tal vez "mañana volvamos a encontrarnos". Pero tal vez no, o, mejor dicho, cuando nos encontremos mañana, tal vez no seamos los mismos que nos encontramos hace un momento. Si así ocurre, la credibilidad y la confianza, ¿son valores o defectos?

[27] Leif Lewin, "Man, society and the failure of politics", en: *Critical Review*, invierno-primavera de 1998, p. 10. La cita criticada procede del prefacio de Gordon Tullock a la obra de William C. Mitchell y Randy T. Simmons, *Beyond Politics: Markets, Welfare and the Failure of Bureaucracy*, Boulder, COL., Westview Press, 1994, p. xiii.

Lewin recuerda la parábola de los cazadores de ciervos de Jean-Jacques Rousseau. Antes de que los hombres "descubrieran el mañana" –cuenta la historia–, podía ocurrir que un cazador hambriento, en vez de esperar pacientemente que el ciervo saliera del bosque, cazara un conejo avistado por azar, aunque su ración de carne del ciervo cazado colectivamente hubiera sido más grande. Sin duda. Pero en la actualidad, muy pocos equipos de caza permanecen unidos el tiempo necesario para que aparezca el ciervo, de modo que cualquiera que deposite su confianza en los beneficios del emprendimiento conjunto sufrirá una amarga desilusión. Y ocurre que, para atrapar al ciervo, se necesitan cazadores unidos, capaces de cerrar filas y de actuar solidariamente, pero los conejos adecuados para el consumo individual son muchos y no lleva demasiado tiempo matarlos, desollarlos y cocinarlos. Éstos también son descubrimientos..., *nuevos* descubrimientos, tal vez tan cargados de consecuencias como "el descubrimiento del mañana".

La "elección racional" de la época de la instantaneidad significa *buscar gratificación evitando las consecuencias*, y particularmente las responsabilidades que esas consecuencias pueden involucrar. Las huellas durables de las gratificaciones de hoy hipotecan las posibilidades de las gratificaciones de mañana. La duración deja de ser un valor y se convierte en un defecto; lo mismo puede decirse de todo lo grande, sólido y pesado... lo que obstaculiza y restringe los movimientos. Ha terminado la época de las gigantescas plantas industriales y los cuerpos voluminosos: antes, daban prueba del poder de sus dueños; hoy presagian la derrota en el próximo *round* de aceleración, de modo que son una marca de impotencia. Cuerpos delgados y con capacidad de movimiento, ropas livianas y zapatillas, teléfonos celulares (inventados para el uso del nómade que necesita estar "permanentemente en contacto"), pertenencias portátiles y desechables, son los símbolos principales de la época de la instantaneidad. El peso y el tamaño, y especialmente lo gordo (literal o metáforico), culpable de la expansión de los dos anteriores, comparten el destino de la durabilidad. Son los peligros que hay que combatir o, mejor aun, evitar.

Es difícil concebir una cultura indiferente a la eternidad, que rechaza lo durable. Es igualmente difícil concebir una moralidad indiferente a las consecuencias de las acciones humanas, que rechaza responsabilidad por los efectos que esas acciones pueden ejercer sobre otros. El advenimiento de la instantaneidad lleva a la cultura y a la ética humanas a un territorio inexplorado, donde la mayoría de los hábitos aprendidos para enfrentar la vida han perdido toda utilidad y sentido. Según la famosa

expresión de Guy Debord, "los hombres se parecen más a su época que a sus padres". Y los hombres y las mujeres de hoy difieren de sus padres y de sus madres porque viven en un presente "que quiere olvidar el pasado y ya no parece creer en el futuro".[28]

Pero la memoria del pasado y la confianza en el futuro han sido, hasta ahora, los dos pilares sobre los que se asentaban los puentes morales entre lo transitorio y lo duradero, entre la mortalidad humana y la inmortalidad de los logros humanos, y entre la asunción de responsabilidad y la preferencia por vivir el momento.

[28] Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, trad. de Malcolm Imrie, Londres, Verso, 1990, pp. 13 y 16 [traducción castellana: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1990].

4. Trabajo

El Ayuntamiento de Leeds, ciudad en la que he pasado los últimos treinta años, es un majestuoso monumento a la arrogante ambición, y consiguiente confianza en sí mismos, de los capitanes de la Revolución Industrial. Construido a mediados del siglo XIX, grandioso, macizo y opulento, fue erigido en piedra con la intención de que perdurara para siempre, como el Partenón o los templos egipcios a los que imita en su arquitectura. En su centro alberga el enorme salón de asambleas, en el que debían congregarse regularmente los habitantes de la ciudad para discutir y decidir los siguientes pasos a dar para mayor gloria de su ciudad y del Imperio Británico. Sobre el cielorraso del salón fueron escritas en oro y púrpura las reglas que debía seguir todo aquel que quisiera unírseles en esa marcha. Entre los sacrosantos principios de una ética burguesa autoafirmada y autoasertiva del tipo "la honestidad es la mejor política", "*auspicium melioris ævi*" o "ley y orden", un precepto llama la atención por su concisión enérgica e inflexible: "hacia adelante". Los ancestros de la ciudad, a diferencia de los visitantes contemporáneos del edificio, no debían tener ninguna duda de lo que esto significaba. No tenían necesidad, seguramente, de preguntar cuál era el significado de la idea de "ir adelante" llamada "progreso". Conocían la diferencia entre "hacia adelante" y "hacia atrás". Y podían alegar que la conocían porque *ejecutaban* el acto que producía esta diferencia: junto con "hacia adelante", otro principio había sido pintado en oro y púrpura –"*labor omnia vincit*" ("el trabajo todo lo vence")–. Hacia adelante era el destino, el trabajo era el vehículo que debía conducirlos hasta allí, y los ancestros de la ciudad que comisionaron la construcción del Ayuntamiento tuvieron las fuerzas suficientes como para mantenerse en carrera hasta llegar a destino.

El 25 de mayo de 1916, Henry Ford le decía a un corresponsal del *Chicago Tribune*:

> La historia es una pavada. Nosotros no queremos tradición. Queremos vivir en el presente, y nos importa un bledo la historia que no sea la que hacemos hoy.

Ford era famoso por decir fuerte y claro lo que otros habrían pensado dos veces antes de admitir. ¿Progreso? No lo piensen como si fuera el "trabajo de la historia". Es *nuestro* trabajo, el trabajo de *nosotros*, que vivimos en *el presente*. La única historia que cuenta es la todavía-no-hecha pero que está-siendo-hecha en el momento y que debe-ser-hecha: ése es *el futuro* sobre el que otro estadounidense pragmático y con los pies sobre la tierra, Ambrose Bierce, había escrito diez años antes en su *Devil's Dictionary* [*El diccionario del diablo*] que es "ese período de tiempo en el que nuestros negocios prosperan, nuestros amigos son fieles y nuestra felicidad está asegurada".

La confianza en uno mismo propia de la modernidad le dio a la eterna curiosidad humana acerca del futuro un cariz totalmente nuevo. Las utopías modernas nunca fueron meras profecías, y menos aun sueños vacíos: abierta o solapadamente, eran a la vez cartas de intención y profesiones de fe de aquello que se deseaba poder hacer y que sería hecho. El futuro era visto como un producto más de una sociedad de productores: algo que debía ser pensado meticulosamente, diseñado, y cuyo proceso de producción debía ser seguido al detalle. El futuro era una creación del trabajo, y el trabajo era la fuente de toda creación. En 1967, Daniel Bell escribió que

> hoy, toda sociedad está deliberadamente abocada al crecimiento económico, a elevar el nivel de vida de sus miembros, y *en consecuencia* [el énfasis es mío –Z. B.–] al planeamiento, dirección y control del cambio social. Lo que hace que los estudios presentes, por lo tanto, sean tan radicalmente distintos de los del pasado es que tienen como objetivo propósitos sociopolíticos específicos; y juntamente con esta nueva dimensión, están creados, a sabiendas, según una nueva metodología que promete ser un fundamento más sólido de alternativas y opciones realistas [...][1]

Ford podrá haber proclamado triunfalmente lo que recientemente ha señalado Pierre Bourdieu con nostalgia: para dominar el futuro, uno necesita controlar el presente.[2] Aquellos que tienen control sobre su presente

[1] En el prefacio a su *The Year 2000*, editado por Hermann Hahn y Anthony J. Wiener, escrito en su condición de presidente de la Comisión para el Año 2000. Citado aquí a partir del libro de I. F. Clarke, *The Pattern of Expectation, 1644-2001*, Londres, Jonathan Cape, 1979, p. 314.

[2] Pierre Bourdieu, *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-liberale*, París, Liber, 1998, p. 97 [traducción castellana: *Contrafuego: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 2000].

pueden confiar en que podrán obligar al futuro a hacer prosperar sus negocios, y por esa misma razón podrán ignorar su pasado: ellos, y sólo ellos, pueden considerar que la historia pasada es una "pavada" –que en español más elegante podría traducirse como "sinsentido", "tontería" o "patraña"– o al menos dar al pasado la importancia que merecen cosas de ese tenor. El progreso no enaltece ni ennoblece a la historia. El "progreso" es un credo dentro del cual la historia es irrelevante y por el cual se decide que siga siendo así.

El progreso y la confianza en la historia

El punto es éste: el "progreso" no representa ninguna cualidad de la historia *sino la confianza del presente en sí mismo*. El más profundo y quizás único significado de progreso está construido a partir de la conjunción de dos creencias íntimamente ligadas –que "el tiempo está de nuestra parte" y que "somos nosotros quienes hacemos que las cosas sucedan"–. Ambas creencias viven y mueren juntas –y siguen vivas en tanto aquellos que ostentan el poder de hacer que las cosas sucedan las confirmen a diario con sus acciones–. Como lo expresara Alain Peyrefitte, "el único recurso capaz de transformar un desierto en la tierra de Canaán es la confianza mutua de los miembros de una sociedad y la confianza de todos en el futuro compartido que les espera".[3] Todas esas otras cosas que nos gustaría decir o escuchar acerca de la "esencia" de la idea de progreso no son más que un comprensible pero engañoso y fútil esfuerzo por "ontologizar" ese sentimiento de confianza en uno y en los demás.

De hecho, ¿es la historia una marcha hacia una vida mejor y más feliz? De ser así, ¿cómo lo sabríamos? Nosotros, quienes lo afirmamos, no vivimos en el pasado; quienes vivieron en el pasado ya no están vivos. Entonces, ¿quién podrá hacer tal comparación? Tanto si escapamos hacia el futuro expulsados y empujados por los horrores del pasado (según el Ángel de la Historia de Benjamin/Klee) como si nos adentramos en el futuro atraídos y jalados por la esperanza de "ver prosperar nuestros negocios" (según pretende hacernos creer la versión *whig* de la historia, más sanguínea que dramática), en ambos casos la única "evidencia" por la que guiarse es el papel que juegan la memoria y la imaginación, y lo

[3] Alain Peyrefitte, *Du "miracle" en économie: leçons au Collège de France*, París, Odile Jacob, 1998, p. 230 [traducción castellana: *Milagros económicos*, Barcelona, Andrés Bello, 1997].

que las conecta o separa es la confianza en uno mismo o su ausencia. Para las personas que confían en su poder para cambiar las cosas, el "progreso" es un axioma. Para las personas que sienten que las cosas se les van de las manos, la idea de progreso resulta impensable y resultaría risible si la oyeran. Entre estas dos situaciones tan polarizadas hay poco espacio para un debate *sine ira et studio*, y menos aun para el consenso. Henry Ford tenía quizá del progreso una idea similar a la que expresara acerca del ejercicio físico: "el ejercicio es una pavada. Si eres saludable, no lo necesitas; si estás enfermo, no puedes realizarlo".

Pero si la confianza en uno mismo –la tranquilizadora sensación de "tener control del presente"– es el único sustento sobre el que se asienta la confianza en el progreso, no es raro que en nuestros tiempos esta última sea vacilante e inestable. Y las razones son fáciles de identificar.

En primer lugar, la conspicua ausencia de un *agente* capaz de "mover el mundo hacia adelante". En nuestros tiempos de modernidad líquida, la pregunta más acuciante y a la vez más difícil de contestar no es "¿qué debe hacerse?" (para hacer del mundo un lugar mejor y más feliz), sino "¿quién va a hacerlo?". Kenneth Jowitt[4] anunció el colapso del "discurso de Josué", que hasta hace poco daba forma a nuestra concepción del mundo y sus posibilidades y que llevó al mundo a estar "organizado centralizadamente, delimitado rígidamente, e histéricamente preocupado por los límites impenetrables". En un mundo con estas características, las inquietudes acerca de la existencia de un *agente* difícilmente podían surgir: después de todo, el mundo del "discurso de Josué" no era mucho más que la conjunción de un agente poderoso y los residuos/efectos de sus acciones. Esa imagen tenía un fundamento epistemológico sólido, compuesto de entidades tan densas, inquebrantables e indómitas como la fábrica fordista o los estados soberanos planificadores-administradores-del-orden (que si no eran realmente soberanos, lo eran por lo menos en su ambición y determinación).

Esa base de confianza en el progreso hoy se destaca fundamentalmente por sus quiebres, sus fisuras y su crónica fisiparidad. Sus elementos más sólidos e incuestionables van perdiendo velozmente su densidad a la vez que su soberanía, credibilidad y confiabilidad. El agotamiento del Estado moderno es percibido quizá con mayor agudeza en tanto su poder de instar a la gente al trabajo –el poder de realizar cosas– ya no reside en la política, que solía ser la encargada de decidir qué cosas había que hacer y quién debía hacerlas. Mientras todos los agentes de la vida política permanecen todavía en el mismo lugar en el que los encontró el arribo de la modernidad líquida, aferrados como antes a sus respectivas parcialidades, hoy el poder fluye libremente, bien lejos de su alcance. Nuestra experiencia se asemeja a aquella de los pasajeros de un avión que descubren, ya en vuelo, que la cabina del piloto está vacía. Citando a Guy Debord, "el centro de control ahora se ha ocultado, y ya no lo ocupa ningún líder conocido ni una ideología clara".[5]

[4] Kenneth Jowitt, *New World Disorder*, ob. cit., p. 306.

En segundo lugar, resulta cada vez menos claro qué es lo que ese agente –cualquiera que sea– debería hacer para mejorar la situación del mundo en el supuesto caso de que tenga suficiente poder para hacerlo. Todas las imágenes de una sociedad feliz pintada por distintas brochas y en variados colores durante los últimos dos siglos demostraron ser quimeras inalcanzables o, en los casos en los que su advenimiento se produjo, insoportables. Todas las formas de planificación social han demostrado que producen tanta desdicha como felicidad, si no más. Esto se aplica en igual medida a los dos principales antagonistas –al marxismo, hoy en bancarrota, y al liberalismo económico, actualmente en alza–. (Como en 1992 señalara Peter Drucker, un confeso y decidido defensor del Estado liberal, "el *laissez-faire* también prometía la 'salvación por la sociedad': remover todo obstáculo que impida la búsqueda del beneficio individual produciría, al final, una sociedad perfecta –o al menos la mejor de las sociedades posibles"– y por lo tanto sus bravuconadas ya no podrían ser tomadas en serio.) En cuanto a los otros competidores serios, la pregunta formulada por François Lyotard, "¿qué tipo de pensamiento puede soslayar Auschwitz dentro de un proceso [...] general hacia la emancipación universal?", sigue sin respuesta, y así permanecerá. El apogeo del discurso de Josué ha pasado: todas las visiones de un mundo hecho a medida pintadas hasta ahora resultan indigeribles, y todas las que aún no han sido dibujadas son sospechosas *a priori*. Hoy viajamos sin una idea de destino que nos guíe. Ni buscamos una sociedad mejor ni sabemos con certeza qué elemento de la sociedad en la que vivimos nos hace indiferentes y nos impulsa a escapar. El veredicto de Peter Drucker –"ya no más salvación por la sociedad [...] [T]odo aquel que hoy hable de la 'Gran Sociedad' tal como lo hiciera Lyndon Baines Johnson hace tan sólo veinte años debería ser el hazmerreír de todos"–[6] ha sabido captar impecablemente el espíritu de estos tiempos.

[5] Guy Debord, *Comments on the Society...*, ob. cit., , p. 9.

[6] Peter Drucker, *The New Realities*, Londres, Heinemann, 1989, pp. 10 y 15 [traducción castellana: *Las nuevas realidades*, Barcelona, Edhasa, 1991].

El romance de la modernidad con el progreso –con una vida que puede ser "trabajada" para que resulte más satisfactoria de lo que es– no ha terminado, sin embargo, y es poco probable que termine pronto. La modernidad no conoce otra vida más que la vida "hecha": lo que hacen los hombres y mujeres de la modernidad es una tarea, no algo dado, y una tarea siempre incompleta que reclama cuidados incesantes y esfuerzos renovados. Además, la condición humana en la modernidad "líquida" o en el capitalismo "liviano" ha exaltado aun más ese modo de vida: el progreso ya no es una medida temporal, algo provisorio, que conduciría finalmente (y en breve) a un estado de perfección (o sea, a un estado de situación en el que todo lo que debía hacerse ya ha sido hecho y ningún otro cambio es necesario), sino un desafío y una necesidad perpetuos y quizás interminables, verdadero significado de "sentirse vivo y bien".

No obstante, si la idea de progreso en su forma actual nos resulta tan poco familiar que uno se pregunta si aún está entre nosotros, es porque el progreso, como tantos otros parámetros de la vida moderna, ha sido "individualizado"; lo que es más: *desregulado* y *privatizado*. Está desregulado porque la oferta de opciones para "mejorar" las realidades presentes es muy diversa, y porque el tema de si una novedad en particular significa verdaderamente una mejora respecto de otra ha quedado librado, antes y después de su aparición, a la libre competencia entre ambas, competencia que perdura incluso después de que ya hemos elegido una de ellas. Y el progreso está privatizado porque el mejoramiento ya no es una empresa colectiva sino individual: se espera que los hombres y mujeres individuales usen, por sí mismos e individualmente, su propio ingenio, recursos y laboriosidad para elevar su condición a otra más satisfactoria y dejar atrás todo aquello de su condición presente que les repugne. Como apuntara Ulrich Beck en su esclarecedor estudio sobre la *Risikogesellschaft* contemporánea,

> la tendencia es hacia la aparición de formas y condiciones de existencia individualizadas que impulsan a las personas –en nombre de su propia supervivencia material– a transformarse en el centro de su propia planificación y conducta de vida [...] De hecho, uno debe optar y cambiar su identidad social y a la vez aceptar el riesgo que esto implica [...] *El individuo en sí mismo se transforma en la unidad reproductiva de lo social en el mundo vital.*[7]

[7] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New...*, ob. cit., p. 88.

El tema de la *viabilidad* del progreso, así sea considerado como destino de la especie o como tarea individual, sigue siendo sin embargo bastante igual que antes de la llegada de la desregulación y la privatización –y exactamente como lo articulara Pierre Bourdieu: para planear el futuro, es necesario controlar el presente–. La única novedad es que lo que importa ahora es el control de cada individuo sobre su propio presente. Y para muchos, quizá la mayoría, el control individual que ejercen sobre su presente es por lo menos endeble, cuando no directamente nulo. Vivimos en un mundo de flexibilidad universal, bajo condiciones de *Unsicherheit* agudas y sin visos de solución, que penetran todos los aspectos de la vida individual –las fuentes de nuestro sustento así como los vínculos de amor e interés común, los parámetros de identidad profesional así como los de identidad cultural, los modos de representación del yo en público así como los modelos de salud y belleza, los valores relevantes así como los medios para alcanzarlos–. Los puertos seguros para amarrar nuestra confianza son pocos y están alejados unos de otros, y la mayor parte del tiempo ella flota vanamente a la deriva a la búsqueda de un muelle a salvo de las tormentas. Todos hemos aprendido por la fuerza que aun los planes más laboriosa y meticulosamente elaborados tienden a salir mal y arrojan resultados muy distintos de los esperados, que nuestros celosos esfuerzos para "poner las cosas en orden" suelen terminar en más caos, informidad y confusión, y que nuestro denuedo por eliminar las contingencias y los accidentes es apenas más que un juego de azar.

Fiel a su costumbre, la ciencia captó rápidamente el mensaje de la nueva experiencia histórica y reflejó el espíritu emergente con una proliferación de teorías científicas sobre el caos y la catástrofe. Movida en el pasado por la creencia de que "Dios no juega a los dados", de que el universo es esencialmente determinista y de que la labor humana consiste en hacer un inventasio completo de sus leyes para que los hombres no anden a tientas y sus acciones den infaliblemente en el blanco, la ciencia contemporánea dio un giro y reconoció la naturaleza endémicamente indeterminista del mundo, el enorme papel que juega la casualidad, y la excepcionalidad –no la normalidad– del orden y el equilibrio. Fieles a su costumbre también, los científicos devuelven el mensaje científicamente procesado al ámbito en el que se originó, o sea, al mundo de los negocios y las acciones humanas. Y entonces leemos, por ejemplo, en la popular e influyente interpretación que realizara David Ruelle de la filosofía de inspiración científica que "el orden determinista genera un desorden del azar":

> Los tratados de economía [...] transmiten la impresión de que la función de los legisladores y de los funcionarios a cargo del gobierno es la de encontrar e implementar un equilibrio especialmente favorable para la comunidad. Los ejemplos del caos en física nos enseñan, sin embargo, que en vez de llevar al equilibrio, ciertas situaciones dinámicas desencadenan procesos temporalmente caóticos e impredecibles. Los legisladores y funcionarios de gobierno deberían por lo tanto considerar que sus decisiones, orientadas a producir un equilibrio mejor, puedan en cambio producir oscilaciones violentas e imprevistas con consecuencias probablemente desastrosas.[8]

Entre las muchas razones en virtud de las cuales el trabajo ha sido elevado a la categoría de máximo valor de los tiempos modernos, su extraordinaria habilidad, casi mágica, para dar forma a lo informe y duración a lo efímero se destaca como la más prominente. Gracias a esa habilidad, el trabajo se ha ganado con justicia una función clave, incluso decisiva, en la moderna aspiración a subordinar, doblegar y colonizar el futuro para reemplazar el caos por el orden, y la contingencia por una secuencia predecible (y por lo tanto controlable) de acontecimientos. Se han atribuido al trabajo muchas virtudes y efectos benéficos, como por ejemplo el incremento de la riqueza y la eliminación de la pobreza; pero en cada uno de los méritos que se le asignan subyace su contribución a la construcción de ese orden, al gesto histórico de poner a la especie humana a cargo de su propio destino.

El "trabajo" así entendido fue la actividad a la que estuvo abocado el conjunto de la humanidad mientras construía su historia, más por su naturaleza y destino que por su propia elección. Y el "trabajo" así definido fue el esfuerzo colectivo en el que cada uno de los miembros de la humanidad debió tomar parte. Todo lo demás fue una consecuencia: considerar el trabajo como "condición natural" del ser humano y la inactividad como anormalidad; culpar de la pobreza, la miseria, la privación y la depravación existentes al alejamiento de esa condición natural; clasificar a hombres y mujeres de acuerdo con el supuesto valor del aporte de su trabajo a la labor de toda la especie y atribuir al trabajo una función primordial entre las actividades humanas, la de conducir a la autosuperación moral y a la elevación de todos los niveles éticos de la sociedad.

[8] Véase David Ruelle, *Hasard et chaos*, París, Odile Jacob, 1991, pp. 90 y 113 [traducción castellana: *Azar y caos*, Madrid, Alianza, 1995].

Cuando la *Unsicherheit* se vuelve algo permanente y así es percibida, estar-en-el-mundo ya no produce la sensación de un encadenamiento de acciones lógicas, consistentes y acumulativas, que están atadas a la ley y responden a ella, sino que empieza a parecerse más a un juego en el que el "mundo exterior" es uno de los jugadores y se comporta como tal, sujetando las cartas contra su pecho. Como en todo juego, los planes para el futuro tienden a ser transitorios, versátiles y volubles, sin un alcance que exceda el de las próximas jugadas.

Sin la promesa de un estado último de perfección en el horizonte de los esfuerzos humanos, sin la confianza en la infalible efectividad de cualquier esfuerzo, poco sentido tiene la idea de un orden "total" que se vaya erigiendo piso por piso gracias a un laborioso, consistente y prolongado empeño. Cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación del futuro. La franja de tiempo llamada "futuro" se acorta, y el lapso total de una vida se fragmenta en episodios que son manejados "de a uno por vez". La continuidad ya no es más un indicador de perfeccionamiento. La naturaleza del progreso, que supo ser acumulativa y de largo plazo, está dando lugar a requerimientos que se dirigen a cada uno de esos episodios sucesivos por separado: las virtudes de cada episodio deben quedar demostradas y ser consumidas totalmente antes de que éste finalice y el próximo comience. En una vida regida por el principio de la flexibilidad, las estrategias y los planes de vida sólo pueden ser de corto plazo.

Jacques Attali ha sugerido recientemente que nuestra idea del futuro y nuestra participación en él están hoy regidas, si bien solapadamente, por la imagen del laberinto; esa imagen es el espejo privilegiado en el que nuestra civilización en su estadio presente contempla su apariencia. El laberinto como alegoría de la condición humana fue un mensaje transmitido por los nómades a los sedentarios. Han transcurrido milenios, y finalmente los sedentarios han ganado la confianza y el coraje suficientes como para enfrentar el desafío de un destino laberíntico. Attali señala que "en todos los idiomas europeos la palabra *laberinto* se convirtió en sinónimo de complejidad artificial, oscuridad inútil, sistema tortuoso, fronda impenetrable. 'Claridad' se convirtió en sinónimo de lógica".

Los nómades se propusieron hacer transparentes las paredes, enderezar y señalizar los pasadizos tortuosos e iluminar los corredores. Para uso de todos los que en un futuro quisieran recorrer el laberinto, redactaron también guías y manuales de instrucciones claras y precisas acerca de dónde girar y dónde no. Todo esto para terminar dándose cuenta de que el laberinto seguía firmemente en su sitio; para colmo, se había vuelto

más engañoso y confuso debido a la inextricable superposición de pisadas, la cacofonía de indicaciones y el constante agregado de nuevos pasadizos sinuosos y caminos sin salida. Los sedentarios se han transformado en "nómades involuntarios", al recordar demasiado tarde el mensaje recibido al comienzo de su viaje histórico e intentar desesperadamente recuperar su contenido olvidado, el cual –según sospechan– puede darles la "sabiduría necesaria para su futuro". Una vez más, el laberinto se transforma en la imagen maestra de la condición humana –representación de "un opaco lugar en el que el trazado de las calles puede no obedecer a ninguna ley. El azar y la sorpresa rigen en el laberinto, emblema de la derrota de la Razón Pura"–.[9]

En este mundo inexorablemente laberíntico, el trabajo humano, así como el resto de la vida humana, está partido en episodios cerrados en sí mismos. Y como sucede en el caso del resto de las acciones que los humanos puedan emprender, el objetivo de lograr que su curso se ajuste a los designios de sus protagonistas es esquivo, quizás inalcanzable. Del universo de la construcción del orden y del control del futuro, el trabajo se ha desplazado al ámbito del juego; el acto de trabajar se parece más a la estrategia de un jugador que se plantea modestos objetivos a corto plazo sin un alcance que vaya más allá de las próximas dos o tres jugadas. Lo que cuenta son los efectos inmediatos de cada jugada y los efectos deben ser aptos para su consumo también inmediato. Se sospecha que el mundo está lleno de puentes lejanos en los que uno prefiere no pensar hasta el momento de toparse con ellos y tener que cruzarlos, cosa improbable en lo inmediato. Hay que ocuparse de un obstáculo por vez; la vida es una secuencia de episodios –cada uno debe ser calculado separadamente, ya que arroja su propio balance de pérdidas y ganancias–. Los caminos de la vida no se enderezan a medida que los recorremos, y una curva bien tomada no es garantía de que la próxima nos resulte igual.

Por consiguiente, el carácter del trabajo ha cambiado. En la mayoría de los casos, es algo excepcional: la treta de un *bricoleur* que aprovecha lo que tiene a mano y que está inspirado y limitado por lo que tiene a mano, algo creado pero no creativo, que es más el resultado de la oportunidad que de la planificación. Guarda un asombroso parecido con el famoso "cibertopo", que se mueve de aquí para allá buscando un enchufe al que conectarse para recargar la energía necesaria para buscar otro enchufe al que conectarse para recargar la energía necesaria para...

[9] Jacques Attali, *Chemins de sagesse: traité du labyrinths*, París, Fayard, 1996, pp. 19, 23 y 60.

Quizá "jugueteo" sea el término que mejor expresa la nueva naturaleza del trabajo, divorciado del grandioso diseño de la misión común y universal de la humanidad y del no menos grandioso diseño de la vocación de vida. Despojado de su parafernalia escatológica y separado de sus raíces metafísicas, el trabajo ha perdido la centralidad que le fue asignada en la galaxia de los valores dominantes de la era de la modernidad sólida y el capitalismo pesado. El "trabajo" ya no puede ofrecer un huso seguro en el cual enrollar y fijar definiciones del yo, identidades y proyectos de vida. Tampoco puede ser pensado como fundamento ético de la sociedad, ni como eje ético de la vida individual.

En cambio, el trabajo ha adquirido –así como otras actividades de la vida– un significado mayormente estético. Se espera que resulte gratificante por y en sí mismo, y no por sus genuinos o supuestos efectos sobre nuestros hermanos y hermanas de la humanidad o sobre el poderío de nuestra nación, y menos aun sobre el bienestar de las generaciones futuras. Sólo unas pocas personas –y en contadas ocasiones– pueden reclamar el privilegio, el honor y el prestigio de realizar un trabajo que sea de importancia y beneficio para el bien común. Ya casi nunca se considera que el trabajo "ennoblezca" o que "haga mejores seres humanos" a sus ejecutores, y rara vez se lo admira o elogia por esa razón. Por el contrario, se lo mide y evalúa por su valor de diversión y entretenimiento, que satisface no tanto la vocación ética, prometeica, de un productor o creador, como las necesidades y deseos estéticos de un consumidor, un buscador de sensaciones y coleccionista de experiencias.

El ascenso y la caída de la mano de obra

De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, el primer uso del término "mano de obra" como "esfuerzo físico orientado al abastecimiento de las necesidades materiales de la comunidad" está fechado en 1776. Un siglo más tarde, llegó a significar además "el cuerpo total de trabajadores y operarios" que toman parte en esa producción, y poco después también incluyó a los sindicatos y demás organismos que unieron ambos significados, otorgaron cohesión a esa unión y le dieron la forma de una problemática política y un instrumento de poder. El término en inglés (*labour*) es notable, en tanto hace foco en la "trinidad laboral" –la íntima conexión (de hecho, la convergencia semántica unida al carácter idéntico de sus destinos) entre la significación atribuida al trabajo (ese "esfuerzo físico y mental"), la autoconstitución de los trabajadores como clase y la

política basal de esa autoconstitución–; en otras palabras, el vínculo entre considerar al esfuerzo físico como fuente principal de la riqueza y el bienestar de la sociedad, y la autoafirmación del movimiento de los trabajadores. Juntos ascendieron, y juntos cayeron.

La mayoría de los historiadores coincide en afirmar (véase, por ejemplo, el reciente compendio de sus hallazgos hecho por Paul Bairoch)[10] que en lo que se refiere a los niveles de riqueza e ingresos, hay pocas diferencias entre diversas civilizaciones en la cima de su poder: los ricos de la Roma del siglo I, de la China del siglo XI, de la India del siglo XVII no eran muy diferentes de los de la Europa de los umbrales de la Revolución Industrial. Según algunas estimaciones, el ingreso per cápita en Europa Occidental en el siglo XVIII estaba apenas un 30% por encima del de la India, África o China durante el mismo período. Poco más de cien años bastaron, sin embargo, para que esto cambiara drásticamente. Ya en 1870 el ingreso per cápita en la Europa industrializada era once veces más alto que en los países más pobres del mundo. En el transcurso aproximado del siguiente siglo ese factor se quintuplicó, llegando a 50 en 1995. Como señala el economista de la Sorbona Daniel Cohen, "me atrevería a decir que el fenómeno de la desigualdad entre las naciones tiene un origen reciente; es un fenómeno de los dos últimos siglos".[11] También lo es la idea de la mano de obra como fuente de riqueza, así como la política nacida de esa idea y regida por ella.

La nueva desigualdad global y el aplomo y sentimiento de superioridad consiguientes fueron tan espectaculares como inéditos: se necesitaron nuevos conceptos, nuevos marcos cognitivos que permitieran captar y asimilar intelectualmente esa nueva realidad. Esos conceptos y marcos fueron suministrados por la recién nacida ciencia de la economía política, que vino a reemplazar las ideas mercantilistas y fisiocráticas que acompañaron el camino de Europa hacia la fase moderna de su historia hasta los umbrales de la Revolución Industrial.

"No es casual" que estos nuevos conceptos hayan sido acuñados en Escocia, un país que se encontraba a la vez dentro y fuera del torbellino del furor industrial, inserto y despegado de él al mismo tiempo, física y psicológicamente cercano al país que se transformaría en el epicentro del orden industrial emergente, pero que se mantuvo durante una época relativamente inmune a su impacto económico y cultural. Por regla general,

[10] Véase Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, París, La Découverte, 1994.

[11] Daniel Cohen, *Richesse du monde...*, ob. cit., p. 31.

las tendencias que están en pleno desarrollo en el "centro" son reconocidas con mayor rapidez y articuladas con mayor claridad en lugares temporalmente relegados a los "márgenes". Vivir en las afueras de los centros civilizados significa estar lo suficientemente cerca como para ver las cosas con claridad, a la vez que a distancia suficiente para "objetivarlas" y así condensar y dar a esas percepciones la forma de conceptos. No fue por lo tanto una "mera coincidencia" que la buena nueva llegara desde Escocia: la riqueza proviene del trabajo, y el trabajo es quizá la única fuente de riqueza.

Como lo iba a sugerir Karl Polanyi muchos años después al poner al día las ideas de Karl Marx, el punto de partida de la "gran transformación" que dio nacimiento al nuevo orden industrial fue el divorcio entre los obreros y las fuentes de su sustento. Ese acontecimiento trascendental fue parte de una transformación más integral: la producción y el intercambio dejaron de estar inscriptos dentro de un modo de vida más general, indivisible y de hecho más abarcador, y entonces fueron creadas las condiciones para que la mano de obra (junto con la tierra y el dinero) fuera considerada meramente una materia prima y tratada como tal.[12] Podemos decir que fue esa misma desconexión la que dejó a los trabajadores y su capacidad de trabajo en libertad de moverse, de ser movidos, y por lo tanto de ser usados para otros ("mejores" –más útiles o provechosos–) fines, de ser recombinados, de entrar a formar parte de otros ("mejores" –más útiles o provechosos–) planes. El divorcio entre las actividades productivas y el resto de los objetivos de la vida permitió que el "esfuerzo físico y mental" se cristalizara bajo la forma de un fenómeno en sí mismo –una "cosa" que podía ser tratada como las demás– o sea que ese esfuerzo podía ser "manejado", movido, unido a otras "cosas" o separado.

De no haberse producido esa desconexión, habría sido prácticamente imposible que la idea del trabajo se separara mentalmente de la "totalidad" a la que "naturalmente" pertenecía y que se condensara bajo la forma de un objeto autónomo. De acuerdo con la imagen preindustrial de la riqueza, la "tierra" era una totalidad de ese tenor –incluyendo a quienes la araban y cosechaban–. El nuevo orden industrial y la red conceptual que hizo posible el anuncio del advenimiento de una sociedad distinta –industrial– nacieron en Inglaterra; e Inglaterra se destacó entre sus

[12] Véase Karl Polanyi, *The Great Transformation: the Political and Economic Origin of our Time*, Boston, Beacon Press, 1957, en especial pp. 56-57 y cap. 6 [traducción castellana: *La gran transformación*, Madrid, Endymion, 1989].

vecinos de Europa por haber destruido a su campesinado, y junto con éste, el lazo "natural" entre la tierra, el esfuerzo humano y la riqueza. Primero los labradores debían quedar inactivos, a la deriva y "sin amo", para que pudieran ser considerados recipientes ambulantes portadores de una "fuerza laboral" de uso inmediato, y para que esa fuerza pudiera ser considerada a su vez "fuente potencial de riqueza" por sí sola.

A los testigos más esclarecidos de la época les pareció que la nueva inactividad y el desarraigo de los obreros eran indicadores de una emancipación de la mano de obra –y que formaban parte de la excitante sensación de liberación general de las habilidades humanas respecto de las exasperantes y embrutecedoras limitaciones pueblerinas, de la fuerza de la costumbre y de la inercia hereditaria–. Pero la emancipación de la mano de obra de sus "limitaciones naturales" no le permitió flotar libremente sin ataduras ni "amos" por mucho tiempo ni hizo nada por darle autonomía, autodeterminación o libertad de elegir y seguir su propio camino. Cuando el autoperpetuado "modo de vida tradicional" del cual el trabajo formaba parte antes de su emancipación fue desmantelado o simplemente cayó en desuso, fue reemplazado por otro orden; pero esta vez no se trataba, sin embargo, del sedimento de los erráticos meandros del destino o los deslices de la historia, sino de un orden prediseñado, "construido", producto racional del pensamiento y la acción. Cuando se supo que el trabajo era la fuente de la riqueza, la razón fue la encargada de drenar, expoliar y explotar esa fuente más eficazmente que nunca hasta entonces.

Algunos comentaristas imbuidos del tumultuoso espíritu de la época moderna (con Karl Marx a la cabeza) vieron en la muerte del antiguo orden el resultado de una detonación deliberada: la explosión causada por una bomba colocada por el capital, empeñado en "disolver lo sólido y profanar lo sagrado". Otros, como De Tocqueville, más escépticos y mucho menos entusiastas, consideraron que esa desaparición era más un caso de implosión que una explosión: mirando hacia atrás, ellos vislumbraron el germen de la destrucción en el corazón del *Ancien Régime* (al que siempre es más fácil desenmascarar o adivinar retrospectivamente) y notaron que la agitación y la altanería de los nuevos amos eran, en esencia, los estertores de un cadáver, apenas más que la búsqueda vigorosa y resuelta de las mismas curas milagrosas que el viejo orden ya había probado mucho tiempo antes en su desesperado y sin embargo vano intento de conjurar o al menos demorar su propia muerte. Esos pensadores estaban de acuerdo, no obstante, acerca de las posibilidades del nuevo régimen y de las intenciones de sus amos: el antiguo orden, para ese entonces difunto, sería reemplazado por uno nuevo, menos vulnerable y más viable que el precedente. Era necesario concebir y forjar sólidos nuevos que llenaran el vacío dejado por los que se habían disuelto. Lo que se hallaba a la deriva debía ser amarrado otra vez y con más fuerza que antes. O, para expresarlo en términos más de moda: lo que había sido "desarraigado" tenía que ser, tarde o temprano, "rearraigado".

El desgarramiento de los antiguos lazos locales/comunales, la declaración de guerra a las normas de usos y costumbres y la pulverización de *les pouvoirs intermédiaires* desembocaron finalmente en la delirante embriaguez de "volver a empezar". La sensación de "disolver los sólidos" era como fundir el hierro o derretir pilares de acero. Las realidades, ahora disueltas y fluidas, parecían estar listas para ser recanalizadas y vertidas dentro de moldes nuevos, para que se les diera una nueva forma que nunca habrían tomado de haber fluido libremente por el lecho de los ríos que ellas mismas horadaron. Ningún propósito, por ambicioso que fuera, parecía exceder la capacidad humana de pensar, descubrir, inventar, planificar y actuar. Si bien la sociedad feliz –la sociedad de la gente feliz– no se vislumbraba todavía a la vuelta de la esquina, su inminente llegada ya había sido prevista en los tableros de dibujo de los pensadores, y sus contornos, bosquejados por ellos, habían encarnado en las oficinas y puestos de comando de los hombres de acción. Tanto los pensadores como los hombres de acción orientaban sus esfuerzos hacia un mismo objetivo: la construcción de un nuevo orden. La libertad recientemente descubierta debía ser aplicada al esfuerzo de conseguir una metódica rutina futura. Nada debía quedar librado a su propio capricho o derrotero impredecible, a la fatalidad o la contingencia; nada debía quedar como estaba si podía ser mejorado para que fuera más útil y efectivo.

El nuevo orden en el que todos los cabos sueltos hasta ese entonces serían anudados otra vez, en el que los restos de las fatalidades pasadas, los náufragos abandonados y a la deriva pisarían tierra y serían reubicados en el lugar que les correspondía, ese orden debía ser macizo, sólido, tallado en piedra o forjado en acero: pensado para durar. Lo grande era hermoso, lo grande era racional; "grande" era sinónimo de poder, ambición y coraje. El predio en construcción del nuevo orden industrial estaba salpicado aquí y allá de monumentos dedicados a ese poder y a esa ambición, monumentos que finalmente resultaron o no indestructibles pero que ciertamente fueron construidos para parecerlo: por ejemplo, las gigantescas fábricas atiborradas de enormes máquinas y multitudes de operarios, o las densas redes de canales, puentes y líneas férreas, jalonadas por las majestuosas estaciones de tren que emulaban antiguos templos erigidos para la adoración de lo eterno y para eterna gloria de los fieles.

El mismo Henry Ford que declaró que "la historia es una pavada", que "nosotros no queremos tradición" y que "queremos vivir en el presente, y nos importa un bledo la historia que no sea la que hacemos hoy" cierto día duplicó el salario de sus operarios aduciendo que quería que sus empleados compraran sus autos. Ésa, por supuesto, no era una explicación en serio: los autos comprados por los operarios de Ford representaban una fracción insignificante de las ventas totales, mientras que la duplicación de los salarios constituía una pesada carga sobre los costos de producción. La verdadera razón de una medida tan poco ortodoxa era el deseo de Ford de detener la creciente e irritante movilidad laboral. Quería atar a sus empleados a las empresas Ford de una vez y para siempre, y hacer que el dinero invertido en su entrenamiento y capacitación diera sus frutos, una y otra vez, en tanto durara la vida útil de sus trabajadores. Para lograrlo, tuvo que inmovilizar a su personal y, de ser posible, mantenerlo donde estaba hasta que su capacidad laboral hubiera sido drenada por completo. Tuvo que hacer que dependiera del empleo en *su* fábrica y de vender su trabajo a *su* propietario como si su propia riqueza y poder dependieran de sus empleados y del uso de su capacidad laboral.

Ford expresaba a viva voz las ideas que otros atesoraban pero que sólo se atrevían a susurrar; o más bien manifestaba lo que otros en su situación sentían pero no eran capaces de expresar con tantas palabras. Fue muy apropiado tomar el nombre de Ford como modelo de las intenciones y prácticas típicas de la modernidad sólida o capitalismo pesado. El modelo Henry Ford de un nuevo orden racional fijó los estándares de la tendencia universal de su época: era el ideal que todos o casi todos los demás empresarios de la época se esforzaban, con éxito dispar, por alcanzar. Ese ideal consistía en hacer de la unión entre el capital y el trabajo algo que –como el matrimonio celebrado en el cielo– ningún poder humano pudiera, u osara, desatar.

La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado –del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso *mutuo*–. La supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados; la reproducción y el crecimiento del capital dependían de esa contratación. El punto de encuentro era fijo; ninguno de los dos podía ir muy lejos por su cuenta –la solidez de la fábrica encerraba a ambos socios en una celda común–. Capital y trabajo estaban unidos, podríamos decir, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, y hasta que la muerte los separase. La fábrica era su domicilio común –simultáneamente campo de batalla de una guerra de trincheras y hogar natural de sueños y esperanzas–.

Lo que puso al capital y al trabajo frente a frente y los unió fue la relación de comprar y vender; entonces, para seguir con vida, cada una de las partes debió mantenerse en forma para esa transacción: los dueños del capital debían ser capaces de seguir comprando mano de obra, y los dueños de la mano de obra debían mantenerse alerta, saludables, fuertes o con el suficiente atractivo para no alejar a los potenciales compradores ni resultarles una carga. Los "intereses creados" de cada una consistían en que la contraparte se mantuviera en forma. No es extraño que la rearticulación del capital y el trabajo se transformase en la principal función y preocupación tanto de la política como del agente político por excelencia, el Estado. El Estado debía velar por el capital para que estuviese en condiciones de comprar trabajo y de afrontar sus costos. Los desempleados eran un verdadero "ejército de reserva de trabajo", y debían estar preparados en las buenas y en las malas en caso de ser convocados al servicio activo. El Estado benefactor, puntal imprescindible sin el cual ni capital ni trabajo podían subsistir saludablemente y menos aun prosperar, estaba justamente por eso "más allá de la izquierda y la derecha".

Para algunas personas, el Estado benefactor era un recurso temporario que iría desapareciendo por sí solo en la medida en que un seguro colectivo contra los infortunios cubriera tan amplia y cabalmente a los asegurados que éstos pudieran desarrollar al máximo sus potenciales y juntar el coraje necesario para, por así decirlo, "pararse sobre sus propios pies". Para los observadores más escépticos, el Estado benefactor era un dispositivo sanitario colectivamente financiado y administrado –una indispensable operación de lavar-y-curar, ya que la empresa capitalista seguía generando desechos sociales para cuyo reciclaje no tenía ni la intención ni los recursos necesarios (ni siquiera a largo plazo)–. Todos estaban de acuerdo, sin embargo, en que el Estado benefactor era un artilugio para hacer frente a las anomalías, impedir las deserciones a la norma y desactivar las consecuencias de las infracciones allí donde de todos modos éstas se produjeran. La norma en sí, pocas veces cuestionada, era el compromiso directo, mutuo y frente a frente entre capital y trabajo y la resolución de todos los importantes e irritantes problemas sociales dentro del marco de ese compromiso.

Cualquier aprendiz que comenzara su carrera laboral en Ford podía estar seguro de que terminaría su vida laboral en el mismo lugar. Los horizontes temporales del capitalismo pesado eran lejanos. Para los trabajadores, el horizonte se acercaba ante la perspectiva de una vida de trabajo dentro de una empresa que podía o no ser inmortal, pero que con seguridad los sobreviviría largamente. Para los capitalistas, la "for-

tuna familiar", que debía perpetuarse más allá de la vida de cada uno de sus miembros, era sinónimo de las fábricas que heredaban, construían o intentaban agregar a la lista de reliquias familiares.

Abreviando: la mentalidad "a largo plazo" se correspondía con una expectativa fruto de la experiencia, y era esa experiencia la que corroboraba, de manera convincente y siempre renovada, que los destinos respectivos de las personas que compran trabajo y los de aquellas que lo venden estarían íntima e inseparablemente ligados durante mucho tiempo todavía –en la práctica, para siempre–, y que por lo tanto encontrar una forma de convivencia soportable era tan importante "para el interés de todos" como lo es la negociación de reglas equitativas de vecindad entre los propietarios de las casas de un mismo barrio. La experiencia tardó varias décadas, quizá más de un siglo, en afianzarse. Emergió al final del largo y tortuoso camino de la "solidificación". Como lo sugirió Richard Sennett en un reciente estudio, no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que el desorden original de la época capitalista fue reemplazado, por lo menos en las economías más avanzadas, por "sindicatos fuertes, garantes del Estado benefactor, y corporaciones a gran escala" que se combinaron y dieron como resultado una era de "relativa estabilidad".[13]

En la "relativa estabilidad" en cuestión subyace, sin dudas, el eterno conflicto. De hecho, esa estabilidad hizo posible el conflicto y, en un sentido paradójico bien detectado en su tiempo por Lewis Coser, lo hizo "funcional": para bien o para mal, los antagonistas estaban atados el uno al otro por su dependencia mutua. La confrontación, las pruebas de fuerza y los subsiguientes regateos fortalecieron la unidad de las partes en pugna precisamente porque ninguna de ellas podía irse por su lado y las dos sabían que su supervivencia dependía de que hallaran soluciones aceptables para ambas. Mientras se presupuso que la convivencia estaba destinada a durar, sus normas fueron objeto de intensas negociaciones, a veces de rencores, choques y peleas y otras veces de tregua y compromiso. Los sindicatos transformaron la impotencia individual de los trabajadores en poder colectivo de negociación y pelearon con éxito intermitente para fundir las regulaciones que coartaban los derechos de los trabajadores y forjar con ellas limitaciones que constriñeran la libertad de maniobra de los empleadores. Mientras esa dependencia mutua se mantuvo, hasta los impersonales sistemas de turnos tan vehementemente resistidos por los artesanos que se apiñaban en las fábricas del primer capitalismo (y que según documentó vívidamente E. P. Thompson provocaban resistencia) –e incluso

[13] Richard Sennett, *The Corrosion of Character...*, ob. cit., p. 23.

su posterior versión "nueva y mejorada", las tristemente célebres regulaciones horarias de Frederic Taylor, esos "actos de represión y dominación ejecutados por la administración en nombre del gigantesco crecimiento industrial de la organización"–, en palabras de Sennett, "se habían transformado en la arena en la que los trabajadores podían plantear sus demandas, una arena que les confería poder". Concluye Sennett: "la rutina puede denigrar, pero también puede proteger; la rutina puede desarticular el trabajo, pero también puede articular una vida".[14]

En la actualidad las cosas han cambiado, y el ingrediente crucial de este cambio multifacético es la nueva mentalidad "a corto plazo" que vino a reemplazar a la mentalidad "a largo plazo". Los matrimonios del tipo "hasta que la muerte nos separe" están absolutamente fuera de moda y son una rareza: los compañeros ya no tienen la expectativa de permanecer juntos mucho tiempo. De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con un relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral –y el ritmo y la frecuencia de cambio seguramente habrán aumentado antes de que la vida laboral de la presente generación concluya–. La "flexibilidad" es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado de trabajo presagia el fin del "empleo tal y como lo conocemos", y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de "hasta nuevo aviso". La vida laboral está plagada de incertidumbre.

Del matrimonio a la convivencia

Se podría argumentar, por supuesto, que no hay nada particularmente nuevo en esta situación: la vida laboral ha estado llena de incertidumbre desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la incertidumbre actual es asombrosamente novedosa. Los temidos desastres que pueden privarnos de nuestros medios de vida y sus perspectivas no pueden ser repelidos ni enfrentados o mitigados mancomunando fuerzas, cerrando filas o debatiendo y acordando conjuntamente medidas de fuerza. Ahora los más horrendos desastres arrecian al azar, y escogen a sus víctimas siguiendo una lógica bizarra o sin lógica aparente, repartiendo sus golpes en for-

[14] Richard Sennett, ibíd., pp. 42-43.

ma caprichosa, haciendo imposible predecir quién está condenado y quién se salvará. La incertidumbre actual es una poderosa fuerza de *individualización*. Divide en vez de unir, y como no es posible saber quién despertará mañana en qué facción, el concepto de "interés común" se vuelve cada vez más nebuloso y pierde todo valor pragmático.

Los miedos, ansiedades y aflicciones contemporáneas deben ser sufridos en soledad. No se suman, no se acumulan hasta convertirse en una "causa común" ni tienen un discurso específico, y menos aun evidente. Esto despoja a la resistencia solidaria de su antiguo *status* de táctica racional, e induce a una estrategia de vida muy diferente de la que condujo a la fundación de las organizaciones militantes y defensoras de la clase trabajadora. Al hablar con gente golpeada por los actuales cambios en las condiciones de empleo o con temor de serlo, Pierre Bourdieu tuvo que escuchar una y otra vez que "frente a las nuevas formas de explotación, favorecidas notablemente por la desregulación del trabajo y el avance del trabajo temporario, las formas tradicionales de acción sindical resultan inadecuadas". Bourdieu concluye que los cambios recientes "han roto las bases de la antigua solidaridad" y que el consecuente desencanto "va de la mano con la desaparición del espíritu de la militancia y la participación política".[15]

Cuando el empleo de la mano de obra se ha vuelto precario y transitorio y ha sido despojado de toda perspectiva firme (y menos aun garantizada) de futuro y por lo tanto se ha vuelto episódico; cuando prácticamente todas las reglas concernientes al juego de ascensos y despidos han sido torcidas o alteradas antes de que el juego termine, la lealtad mutua y el compromiso tienen pocas posibilidades de brotar y echar raíces. A diferencia de la época del mutuo compromiso a largo plazo, hoy existen pocos incentivos para interesarse de manera seria y crítica por la importancia de los emprendimientos colectivos y otros asuntos afines que, de todos modos, también tienen un carácter efímero. El espacio del empleo se parece más a un predio para acampar, que uno visita durante apenas unos días y del que puede irse en cualquier momento si las comodidades que prometía no eran tales, que a un domicilio compartido en el que uno se siente obligado a tomarse el trabajo de elaborar pacientemente reglas de convivencia aceptables. Mark Granovetter sugería que la nuestra es una época de "lazos débiles", mientras que Sennett propone que hoy "las

[15] *La misère du monde*, editado por Pierre Bourdieu, París, Seuil, 1993, pp. 628 y 631 [traducción castellana: *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

formas fugaces de asociación son más útiles a las personas que las conexiones a largo plazo".[16]

Probablemente la actual versión "licuada", "fluida", dispersa, diseminada y desregulada de la modernidad no augure el divorcio y finalmente la ruptura de la comunicación, pero sí presagia el advenimiento de un capitalismo liviano y flotante, signado por el *desprendimiento* y el debilitamiento de los lazos entre capital y trabajo. Podríamos decir que este cambio fatal es idéntico al pasaje del matrimonio al "vivir juntos", con todos los gestos propios y las consecuencias estratégicas que implica, incluyendo el carácter temporario de la cohabitación y la posibilidad de que esa sociedad pueda romperse en cualquier momento y por cualquier motivo una vez que el deseo o la necesidad se hayan agotado. Si permanecer juntos era el resultado del acuerdo *recíproco* y del compromiso *mutuo*, el desprendimiento es *unilateral*: uno de los términos de la ecuación ha adquirido una autonomía que probablemente siempre haya deseado en secreto pero que nunca se había atrevido a esbozar seriamente. El capital se soltó de la dependencia que lo ataba al trabajo gracias a una libertad de movimientos impensable antaño incluso para aquellos "propietarios invisibles" de la tierra. La reproducción del crecimiento y la riqueza, de las ganancias y de los dividendos y la satisfacción de los accionistas son en todo independientes de la duración de cualquier compromiso local y particular con el trabajo.

Esa independencia no es, por supuesto, completa, y el capital no es todavía tan volátil como le gustaría e intenta ser por todos los medios a su alcance. Los factores territoriales –locales– todavía deben ser tomados en cuenta en la mayoría de los cálculos, y el "fastidioso poder" de los gobiernos locales todavía puede imponer molestas restricciones a la libertad de movimientos del capital. Pero el capital se ha vuelto extraterritorial, liviano, desahogado y desarraigado a niveles inauditos, y su recientemente adquirida capacidad de movilidad espacial alcanza, en la mayoría de los casos, para extorsionar a los agentes locales de la política y obligarlos a acceder a sus demandas. La amenaza (aun callada y meramente adivinada) de cortar sus compromisos locales e irse a otra parte es algo que todo gobierno responsable, por su propio bien y el de sus electores, debe considerar con toda seriedad, intentando subordinar sus políticas al imperativo primordial de evitar el peligro de la fuga de capitales.

Como nunca antes, la política de hoy es un tira y afloje entre la velocidad con la que el capital se mueve y la cada vez más disminuida ca-

[16] Richard Sennett, *The Corrosion of Character...*, ob. cit., p. 24.

pacidad de acción de los poderes locales; son las instituciones locales las que con frecuencia cada vez mayor sienten que se trata de una batalla perdida. Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas en vez de alquilar habitaciones de hotel por una noche. Y esto se puede lograr o al menos intentar (por usar la jerga política común en la era del librecambio) "creando mejores condiciones para la libre empresa", lo que significa acomodar las reglas de juego de la política a las reglas de la "libre empresa" –o sea, que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, el desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer "restricciones a la empresa", para que las promesas gubernamentales de no utilizar su poder regulatorio para obstaculizar las libertades del capital resulten creíbles y convincentes–, y que ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra políticamente es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento futuro del capital global, o que es menos hospitalario para con éste que el territorio administrado por los vecinos de al lado. En la práctica, esto significa bajos impuestos, escasas o nulas regulaciones, y por sobre todas las cosas "flexibilidad laboral". De manera más general, implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar. Paradójicamente, la única esperanza que tienen los gobiernos de que los capitales se queden radica en lograr convencerlos, más allá de toda duda, de que tienen la libertad de irse cuando quieran y sin previo aviso.

Habiéndose deshecho del lastre que significaban las enormes maquinarias y la masa de obreros fabriles, el capital viaja liviano, solamente con su equipaje de mano –un portafolios, una computadora portátil y un teléfono celular–. Ese nuevo atributo de volatilidad ha hecho que todo compromiso, en especial los compromisos estables, se vuelva superfluo y desaconsejable a la vez: una vez asumidos, esos compromisos podrían entorpecernos el movimiento y privarnos de la tan anhelada competitividad, coartando *a priori* nuestras posibilidades de aumentar nuestra productividad. Las juntas de accionistas y las reuniones de directorio alrededor del mundo están siempre dispuestas a recompensar todos los pasos que se den "en la dirección correcta", o sea, hacia el desprendimiento, como es el caso de las "racionalizaciones", los "achicamientos" y las "escisiones", y a castigar con igual celeridad toda noticia de expansión de personal, aumento del empleo o aquello que implique "embarcar" a la empresa en un costoso proyecto a largo plazo. Los actos de desaparición al estilo Houdini, la estrategia de la elisión y de la evasión, y la agilidad y la habilidad para escapar de ser necesario constituyen el núcleo de las nuevas políticas de desprendimiento y falta de compromiso y son signos actuales de inteligencia y éxito gerencial. Como lo señalara Michel Crozier hace mucho tiempo, estar libre de ataduras molestas, compromisos pesados y dependencias que limitan la libertad de maniobra ha sido siempre un arma de dominación privilegiada y efectiva; pero las municiones de esa arma y la habilidad de usarla parecen estar hoy distribuidas más inequitativamente que en ningún otro momento de la historia moderna. La velocidad de movimiento se ha transformado actualmente en un factor de estratificación social trascendente, quizá primordial, y un rasgo jerárquico de dominación.

La principal fuente de ganancias –en especial de las grandes ganancias y, por lo tanto, también del capital del futuro– son, cada vez más y a mayor escala, las *ideas* y no los *objetos materiales*. Las ideas se producen sólo una vez, y luego siguen generando riqueza en función del número de compradores/clientes/consumidores –y no en función del número de personas contratadas e involucradas en la reproducción de un prototipo–. Cuando se intenta que una idea sea rentable, el objeto de la competencia son los que consumen y no los que producen. No es extraño entonces que el compromiso actual del capital sea principalmente con los consumidores. Sólo en esta esfera se puede hablar con sensatez de "compromiso mutuo". El capital depende, para su competitividad, efectividad y rentabilidad, de los consumidores –y su itinerario está guiado por la presencia o la ausencia de consumidores o por la existencia de potenciales consumidores, la posibilidad de generarlos para luego inflar la demanda de las ideas disponibles a la venta–. En los itinerarios y apresurados desplazamientos del capital, la presencia de la fuerza de trabajo es un detalle menor. En consecuencia, el poder de *holding* que tienen las fuerzas de trabajo locales sobre el capital (y, más en general, sobre las condiciones y la disponibilidad del empleo) se ha visto reducido considerablemente.

Robert Reich[17] sugiere que las personas actualmente insertas en la actividad económica pueden ser divididas en cuatro grandes categorías.

Los "manipuladores de símbolos", gente que inventa las ideas y los modos de hacerlas deseables y atractivas para el mercado, constituyen la primera categoría. Los encargados de la reproducción del trabajo (educadores y diversos funcionarios del Estado benefactor) pertenecen a la segunda. La tercera categoría comprende a las personas que se ocupan

[17] Robert Reich, *The Work of Nations*, Nueva York, Vintage Books, 1991.

de brindar "servicios personales" (las ocupaciones que John O'Neill clasifica como "comercio de pieles"), que requieren un encuentro cara a cara con los destinatarios del servicio prestado; los vendedores de productos y los que generan el deseo por esos productos constituyen el cuerpo central de esta categoría.

Finalmente, la cuarta categoría incluye a las personas que durante el último siglo y medio formaron parte del "sustrato social" del movimiento del trabajo. Ellos son, en los términos de Reich, "trabajadores rutinarios", atados a la cadena de montaje o (en plantas más modernas) a redes de computadoras y dispositivos electrónicos automatizados a la manera de controladores de terminales. En la actualidad, tienden a ser las piezas más prescindibles, desechables e intercambiables del sistema económico. El trabajo que realizan no requiere ni habilidades especiales ni el arte de la interacción social con los clientes –y los integrantes de la cuarta categoría son, por lo tanto, los más fáciles de reemplazar y poseen pocas cualidades que hagan que sus empleadores quieran retenerlos a toda costa–. Conservan apenas un ínfimo poder residual para regatear. Saben que son descartables y, por ende, no tienen motivos para desarrollar un vínculo o compromiso con sus tareas o para establecer vínculos duraderos con sus compañeros de trabajo. Para evitarse frustraciones inminentes, suelen ser reacios a prometer lealtad a sus puestos o a inscribir sus propios objetivos de vida en el marco de su futuro laboral. Ésta es una reacción natural a la "flexibilidad" del mercado de trabajo, que cuando se traduce en experiencias de vida individuales implica que la seguridad a largo plazo es lo último que uno asociaría con el trabajo que desarrolla de momento.

Durante su visita a una panificadora en Nueva York, varias décadas después de otra visita, Sennett encontró que "la moral y la motivación de los trabajadores se habían derrumbado a causa de las continuas reducciones de personal. Los trabajadores sobrevivientes, en vez de estar exultantes por haber sobrevivido a los despidos, estaban a la espera del siguiente golpe de hacha". Pero agrega que existía otro motivo para esa falta de interés por sus tareas y su lugar de trabajo y esa merma en su deseo de dedicar energía mental y moral al futuro de ambos:

> En todas las formas de trabajo, desde esculpir hasta servir mesas, la gente se identifica con las tareas que le significan un desafío, las tareas que son difíciles. Pero en este ámbito laboral flexible, con sus trabajadores políglotas yendo y viniendo irregularmente, y órdenes radicalmente distintas todos los días, la maquinaria es el único parámetro del orden de lo real y, por lo tanto, operarla debe resultar fácil para cualquiera, sin importar quién sea. En un régimen flexible, la dificultad es contraproducente. En esta terrible paradoja, al disminuir la dificultad y la resistencia, se generan las condiciones para que los usuarios actúen de manera indiferente y acrítica.[18]

En torno del otro polo de la nueva división social, en el vértice de la pirámide de poder del capitalismo liviano, circulan aquellos para quienes el espacio cuenta poco y nada –aquellos que están fuera de lugar, no importa dónde estén físicamente–. Son tan livianos y volátiles como la nueva economía capitalista que los dio a luz y les dio poder. Como los describe Jacques Attali: "no poseen fábricas, tierras, ni ocupan cargos administrativos. Su riqueza proviene de un activo portátil: su conocimiento de las leyes del laberinto". A ellos "les encanta crear, jugar y estar en movimiento". Viven en una sociedad "de valores volátiles, despreocupada acerca del futuro, egoísta y hedonista". Ellos "creen que la novedad es la buena nueva, la precariedad, un valor, la inestabilidad, un imperativo, y lo híbrido, una riqueza".[19] Si bien en distinto grado, todos ellos dominan el arte de la "vida laberíntica": la aceptación de la desorientación, la predisposición para vivir al margen del tiempo y del espacio, en el vértigo y en la vorágine, sin noción de la dirección ni de la duración del viaje en el que se embarcaron.

Hace un par de meses, estaba sentado con mi esposa en el bar de un aeropuerto esperando la combinación de un vuelo. Dos hombres de alrededor de 30 años ocupaban la mesa de al lado, cada uno de ellos munido de un teléfono celular. Durante la hora y media que duró nuestra espera, no intercambiaron una sola palabra entre ellos, pero hablaron ininterrumpidamente –con el interlocutor invisible al otro extremo de la conexión telefónica–. Eso no significa que no estuvieran pendientes de su mutua presencia. De hecho, era la conciencia de esa presencia lo que parecía motivar sus acciones. Los dos hombres estaban trabados en una competencia sin cuartel, que era tan intensa, frenética y furiosa como cualquier competencia. Aquel que terminaba su conversación telefónica mientras el otro todavía estaba hablando buscaba febrilmente otro número que discar; evidentemente, el número de conexiones, el nivel de "conectividad", la densidad de las respectivas redes que los transformaba en nodos y la cantidad de nodos con los que podían conectarse a vo-

[18] Richard Sennett, *The Corrosion of Character*..., ob. cit., pp. 50 y 82.
[19] Jacques Attali, *Chemins de sagesse*..., ob. cit., pp. 79-80 y 109.

triunfo de Libido sobre su enemigo mortal. El deseo urgía al esfuerzo con la promesa de la gratificación, pero esa urgencia conservaba su poder en tanto la tan ansiada gratificación no pasara de ser una promesa. Todo el poder de motivación del deseo residía en esa insatisfacción. Finalmente, y para mantenerse con vida, el deseo tuvo que desear sólo su propia supervivencia.

Asimismo, bajo la forma de "postergación de la gratificación", la procrastinación puso el arado de la tierra y la siembra por encima de la cosecha y la ingesta de sus frutos, la inversión por encima de la toma de ganancias, el ahorro por encima del gasto, la autonegación por encima de la autoindulgencia, y el trabajo por encima del consumo. Sin embargo, nunca denostó el valor de las cosas a las que negaba prioridad, ni minimizó sus méritos o su importancia. Eran los premios de la abstinencia autoinfligida, recompensas para la postergación voluntaria. Ahorra, ya que cuanto más ahorres, más consumirás. Paradójicamente, la negación de lo inmediato, el aparente relegamiento de los objetivos, redundaba en su elevación y ennoblecimiento. La necesidad de esperar amplificaba el poder provocativo/seductor del premio. Lejos de degradar la gratificación de los deseos como móvil de todos los esfuerzos, el precepto que ordenaba su postergación la colocaba entre los propósitos supremos de la vida. La postergación de la gratificación mantenía ocupado al productor que hay dentro del consumidor –manteniendo al consumidor que hay dentro del productor bien despierto y con los ojos bien abiertos–.

A causa de su ambivalencia, la procrastinación alimentó dos tendencias opuestas. Una de ellas condujo a la *ética del trabajo*, que confundió los fines con los medios y exaltó las virtudes del *trabajo por el trabajo mismo* y la idea de la postergación del placer como un valor en sí mismo, un valor tan exquisito que superaba incluso a aquellos otros valores a los que pretendía servir, postergación que la ética del trabajo propugnaba que debía extenderse indefinidamente. La otra tendencia condujo a la estética del consumo, que subordina el trabajo al rol secundario, meramente instrumental, de servir de abono, una actividad cuyo único valor se desprende no de lo que es, sino de lo que posibilita, y reduce al mínimo posible la larga lista de abstenciones y renunciamientos, quizá necesarios, pero en todo caso siempre penosos, que éste implica.

Por ser una espada de doble filo, la procrastinación sirvió a la sociedad moderna tanto en su etapa "sólida" como en su etapa "fluida", productiva como consumista, pero agobió cada una de estas fases con tensiones y conflictos axiológicos y de comportamiento sin solución. El pasaje hacia la actual sociedad de consumo significó entonces no tanto un cambio de valores sino más bien una profundización que llevó el principio de la procrastinación hasta el límite. Hoy, ese principio se ha vuelto muy vulnerable, ya que ha perdido el escudo protector que le proporcionaba la sanción ética. La postergación de la gratificación ya no es un signo de virtud moral. Es lisa y llanamente un obstáculo, una carga pesada que es índice de la imperfección de los acuerdos sociales, de la inadecuación personal, o de ambas. No una exhortación, sino un reconocimiento amargo y resignado del lamentable (si bien remediable) estado de las cosas.

Si la ética del trabajo propugnaba la indefinida postergación de la gratificación, la estética del consumo propugna su abolición. Como afirmara George Steiner, vivimos en una "cultura de casino", y en un casino el siempre inminente grito de "¡no va más!" establece el límite aceptable para la procrastinación; si una acción debe ser recompensada, la recompensa es instantánea. En la cultura de casino la espera va en desmedro del deseo, pero la satisfacción del deseo también debe ser breve, debe durar sólo hasta que sea arrojada la próxima bola, debe ser tan breve como la espera, no sea que en vez de realimentar y estimular el deseo –la recompensa más codiciada en el mundo regido por la estética del consumo–, lo extinga.

Y es así que el principio y el fin de la procrastinación se juntan, la distancia entre deseo y gratificación se condensa en el momento del éxtasis –del cual, como ha observado John Tusa (en *The Guardian*, 19 de julio de 1997), debe haber en grandes cantidades: inmediato, constante, escapista, entretenido, en números cada vez mayores, en ocasiones cada vez más diversas"–. Ninguna cualidad de las acciones cuenta "a no ser por la autogratificación instantánea, constante e irreflexiva". Obviamente, la exigencia de gratificación *instantánea* juega en contra del principio de la procrastinación. Pero al ser instantánea, la gratificación no puede ser constante a menos que también sea de corta vida, que su lapso de existencia no se prolongue más allá de su poder de entretener y distraer. En la cultura de casino, el principio de la procrastinación se encuentra bajo ataque por ambos frentes al mismo tiempo. La *llegada* de la postergación de la gratificación se encuentra bajo presión, así como también la postergación de su *partida*.

Éste es, sin embargo, sólo uno de los costados de la historia. En la sociedad de productores, el principio ético de la postergación de la gratificación servía para asegurar la durabilidad del esfuerzo que implica el trabajo. En la sociedad de consumidores, por otra parte, el mismo principio es necesario, en la práctica, para asegurar la durabilidad del deseo. Puesto que es mucho más efímero, frágil y propenso a marchitarse que el trabajo y, a diferencia de éste, no cuenta con el poder fortalecedor de las rutinas insti-

tucionalizadas, el deseo tiene pocas posibilidades de sobrevivir si su satisfacción es postergada *ad calendas græcas*. Para mantenerse vivo y fresco, el deseo debe ser continua y frecuentemente satisfecho –aun cuando la gratificación augura justamente el fin del deseo–. Una sociedad regida por la estética del consumo exige, por lo tanto, un tipo muy especial de gratificación –emparentada con el *pharmakon* de Derrida, una droga que cura y envenena al mismo tiempo, o más bien una droga que debe ser cuidadosamente suministrada, nunca en grandes dosis, que resultarían letales–. Una gratificación-no-verdaderamente-gratificante que jamás se bebe hasta el fondo, que siempre se deja por la mitad...

La procrastinación sirve a la cultura del consumo en tanto se niega a sí misma. La fuente del esfuerzo creativo ya no es el deseo inducido de postergar la gratificación del deseo, sino el deseo inducido de abreviar esa postergación o directamente de abolirla, juntamente con el deseo inducido de abreviar la duración de la gratificación cuando ésta se produce. Una cultura en guerra contra la procrastinación es una novedad dentro de la historia moderna. No tiene espacio para la toma de distancia, la reflexión, la continuidad, la tradición –esa *Wiederholung* (recapitulación) que, según Martin Heidegger, era la modalidad del Ser tal como lo conocemos–.

Los vínculos humanos en un mundo fluido

Esos dos tipos de espacio, ocupados por las dos clases de personas, son sorprendentemente diferentes, pero a la vez están interrelacionados; no dialogan, pero están en constante comunicación; tienen muy poco en común, pero simulan semejanzas. Ambos espacios están regidos por lógicas profundamente distintas, modelan diversas experiencias de vida y gestan tanto itinerarios de vida divergentes como narrativas que utilizan definiciones diferentes, y muchas veces opuestas, para referirse a códigos conductuales similares. Y, sin embargo, ambos espacios coexisten en el mismo mundo –y el mundo del que ambos son parte es el mundo de la vulnerabilidad y la precariedad–.

En diciembre de 1997, Pierre Bourdieu, uno de los pensadores más incisivos de nuestra época, publicó un ensayo cuyo título era "La précarité est aujourd'hui partout".[22] El título lo decía todo: precariedad, inestabilidad, vulnerabilidad son las características más extendidas (y las más

[22] Pierre Bourdieu, *Contre-feux...*, ob. cit., pp. 95-101.

dolorosas) de las condiciones de vida contemporáneas. Los teóricos franceses hablan de *précarité*, los alemanes, de *Unsicherheit* y *Risikogesellschaft*, los italianos, de *incertezza*, y los ingleses, de *insecurity* –pero todos ellos están considerando el mismo aspecto de la actual encrucijada humana, que se vive de diferentes maneras y que toma diferentes nombres en todo el planeta, pero de modo especialmente desconcertante y deprimente en las regiones más desarrolladas y ricas del globo, justamente por tratarse de algo nuevo, sin precedentes–. El fenómeno que todos estos conceptos intentan aprehender y articular es la experiencia combinada de *inseguridad* (de nuestra posición, de nuestros derechos y medios de subsistencia), de *incertidumbre* (de nuestra continuidad y futura estabilidad) y de *desprotección* (del propio cuerpo, del propio ser y de sus extensiones: posesiones, vecindario, comunidad).

La precariedad es el signo de la condición que precede a todo lo demás: los medios de subsistencia, en particular la forma más básica de éstos, o sea, los que dependen del trabajo y del empleo. Esos medios de subsistencia ya se han vuelto extremadamente frágiles, pero continúan haciéndose más quebradizos y menos confiables año tras año. Mucha gente, al escuchar las opiniones evidentemente contradictorias de algunos notables expertos y buscar una respuesta acerca del futuro de sus seres queridos, sospecha no sin razón que, a pesar de las caras decididas de los políticos o de la convicción de sus discursos, el desempleo en los países ricos se ha vuelto "estructural": por cada nueva vacante laboral hay varios empleos que se han desvanecido y, simplemente, no hay suficiente trabajo para todos. El progreso tecnológico –en realidad, el esfuerzo de racionalización en sí mismo– augura incluso menos empleos, y no más.

No hace falta demasiada imaginación para hacerse una idea de lo inciertas y frágiles que se han vuelto las vidas de aquellos que han quedado fuera del mercado de trabajo precisamente a causa de ello. El punto es que, sin embargo, y por lo menos psicológicamente, todos los demás también se han visto afectados, aunque por el momento sólo sea de manera oblicua. En el mundo del desempleo estructural, nadie puede sentirse verdaderamente seguro. Los empleos seguros en empresas seguras resultan solamente nostálgicas historias de viejos. No existen tampoco habilidades ni experiencias que, una vez adquiridas, garanticen la obtención de un empleo, y en el caso de obtenerlo, éste no resulta ser duradero. Nadie puede presumir de tener una garantía razonable contra el próximo "achicamiento", "racionalización" o "reestructuración", contra los erráticos cambios de demanda del mercado y las caprichosas aunque imperiosas e ingobernables presiones de la "productividad",

luntad eran todos factores de la mayor importancia para ellos, quizás incluso de una importancia de orden superior: indicadores de nivel social, de posición, poder y prestigio. Esos dos hombres pasaron esa hora y media en lo que era, en relación con el bar del aeropuerto, un espacio exterior. *Cuando el vuelo que ambos debían tomar fue anunciado,* cerraron simultáneamente sus maletines con gestos sincronizados e idénticos y se fueron, apretando contra la oreja sus respectivos teléfonos. Estoy seguro de que ni se percataron de que mi esposa y yo estábamos sentados a un metro de distancia observando cada uno de sus movimientos. En lo que se refiere a su *Lebenswelt*, ellos estaban (según el patrón de la antropología ortodoxa censurado por Lévi-Strauss) físicamente *próximos a nosotros pero a una remota e infinita distancia espiritual.*

En su brillante ensayo sobre lo que dio en llamar capitalismo "suave",[20] Nigel Thrift apunta el notable cambio de vocabulario y de marco cognitivo que son signo de la nueva elite global y extraterritorial. Para transmitir la esencia de sus propias acciones, los miembros de esa elite utilizan metáforas como "bailar" o "surfear"; ya no hablan de "ingenierías" sino de culturas y redes, equipos y coaliciones, de influencias y no de control, liderazgo o administración. Se ocupan de formas más laxas de organización, que puedan ser juntadas, desmanteladas y reensambladas prácticamente de improviso: se trata de una forma de montaje tan fluida que encaja con su visión del mundo que los rodea en tanto "múltiple, complejo y escurridizo, y, por lo tanto, 'ambiguo', 'confuso' y 'plástico'", "incierto, paradójico e incluso caótico". La organización de negocios actual contiene en su interior un elemento de desorganización deliberadamente construido: cuanto menos sólida y fluida sea, mejor. Como el resto de las cosas del mundo, el saber envejece con rapidez y, por lo tanto, el "rechazo a aceptar el saber establecido", a guiarse por los precedentes y a reconocer la sabiduría contenida en la experiencia acumulada es visto como axioma de efectividad y productividad.

Los dos jóvenes de los teléfonos celulares que observé en el bar del aeropuerto podrían ser especímenes (o aspirantes a serlo) de esa nueva y reducida elite de habitantes del ciberespacio que prosperan a costa de la incertidumbre y la inestabilidad de todas las cosas materiales, pero el estilo del dominador suele transformarse en el estilo dominante –que aunque no resulte una opción atractiva, impone en todo caso la imagen de una vida cuya imitación se vuelve a la vez deseable e imperativa y se convierte en una cuestión de autosatisfacción y supervivencia–. Pocas

[20] Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", ob. cit., p. 52.

personas pasan su tiempo en la sala de espera de los aeropuertos, y todavía menos se sienten a gusto en ellos o son lo suficientemente extraterritoriales como para no sentirse oprimidas o agobiadas por el tedio del lugar, el ruido y los modales de la gente que lo atesta. Pero muchos, *quizá la mayoría, son nómades que no han dejado todavía su cueva.* Es posible que aún busquen abrigo en sus hogares, pero difícilmente encontrarán en ellos un lugar de reclusión y por más que lo intenten jamás estarán verdaderamente *chez soi*: los refugios tiene paredes permeables, perforadas por todas partes por infinidad de cables y atravesadas fácilmente por ubicuas emisiones de ondas.

Estas personas, como la mayoría de sus ancestros, están dominadas, y sobre ellas se ejerce un "control remoto"; pero son dominadas y controladas de una manera nueva. El liderazgo ha sido reemplazado por el espectáculo, y la vigilancia, por la seducción. Quien controla las emisiones de ondas controla el mundo en que vivimos, decide su forma y sus contenidos. No es necesario que nadie fuerce o despabile a los espectadores para que presencien el espectáculo, y pobres de aquellos que se atrevan a impedirles presenciarlo. El acceso a la "información" (mayormente la electrónica) se ha transformado en el más celosamente custodiado de los derechos humanos y en la actualidad el incremento del nivel de vida de la población en general es medido, entre otros factores, por el número de hogares equipados con (invadidos por) aparatos de televisión. Y la información nos informa más que nada acerca de la fluidez del mundo en el que viven sus destinatarios y la virtud de ser flexibles de quienes lo habitan. "Las noticias", esa parte de la información electrónica que más corre el riesgo de ser tomada por verdadera representación del "mundo exterior" y que más pretensiones tiene de ocupar el rol de "espejo de la realidad" (y a la que más frecuentemente se le atribuye el poder de reflejar fielmente la realidad sin distorsionarla), son, según estima Pierre Bourdieu, la más perecedera de las mercaderías disponibles; de hecho, la esperanza de vida de las noticias es risible si se la compara con la de las telenovelas, los *talk-shows* o los programas con comediantes de micrófono. Pero la caducidad de las noticias en tanto información acerca del "mundo real" es en sí misma uno de los rasgos más importantes de la información: las emisiones de noticias son la celebración constante y diariamente repetida de la vertiginosa velocidad del cambio, del envejecimiento acelerado y de la eterna posibilidad de recomenzar.[21]

[21] Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, París, Liber, 1996, p. 85 [traducción castellana: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 2000].

Excurso: breve historia de la procrastinación

En latín, *cras* significa "mañana". Esa palabra solía ser semánticamente laxa y se la utilizaba también para referirse, como la célebremente vaga *mañana*, a un "después" indefinido –al futuro como tal–. "*Procrastinar*" es situar algo entre las cosas que pertenecen al mañana. *Situar* algo allí, lo que implica de entrada que el lugar natural de esa cosa no es mañana, que la cosa en cuestión no pertenece al mañana por derecho propio. Por deducción, pertenece a otra parte. ¿Adónde? Al presente, obviamente. Para poder aterrizar en el mañana, la cosa en cuestión primero debe ser expulsada del presente o exiliada de él. "Procrastinar" significa *no* tomar las cosas como se nos presentan, *no* actuar de acuerdo con la sucesión natural de las cosas. Contrariamente a la impresión que se tuvo de ella en la época moderna, la procrastinación no es resultado de la pereza, la indolencia, el abandono o la lasitud; es una postura *activa*, un intento de tomar el control de una secuencia de hechos y hacer de ella algo diferente de lo que hubiera sido si uno se sometiera dócilmente. "Procrastinar" significa manipular las posibilidades de la *presencia* de una cosa posponiéndola, demorando y retrasando su aparición, manteniéndola a distancia y difiriendo su inminencia.

La procrastinación como práctica cultural cobró valor en los albores de la modernidad. Su nuevo significado y su relevancia ética se desprendían de la importancia que cobró el tiempo, de la historia del tiempo, del tiempo que *era* historia. Ese significado se desprendía a su vez del tiempo concebido como pasaje entre los "momentos presentes" de *diferente* calidad y valor *variable*, del tiempo considerado como viaje hacia otro presente distinto (y por lo general mejor) del presente que se está viviendo ahora.

Abreviando: la procrastinación deriva su significado moderno del tiempo vivido como peregrinaje, como movimiento de acercamiento a un blanco. En un tiempo con esas características, cada presente es evaluado por algo que lo sucede. Cualquiera sea el valor que pueda tener este presente aquí y ahora, no es sino un signo premonitorio de un valor más alto que aún está por venir. La utilidad –la tarea– del presente es acercarnos a ese valor más alto. Por sí solo, el tiempo presente no tiene significado ni valor. Por ese motivo es que está viciado, está incompleto y es deficiente. El significado del presente yace más adelante; lo que está al alcance de la mano es evaluado y su sentido es llenado por la *noch-nicht-geworden*, por lo que todavía no existe.

Vivir la vida como una peregrinación es por lo tanto intrínsecamente aporético. Cada presente está obligado a ponerse al servicio de algo que todavía-no-es, y a servirlo acortando la distancia que los separa, trabajando en pos de la proximidad y la inmediatez. Pero si la distancia se acortara y el objetivo fuera alcanzado, el presente perdería todo aquello que lo hacía significativo y valioso. La racionalidad instrumental favorecida y privilegiada por la vida del peregrino nos mueve a la obtención de esos resultados a la vez que realiza la asombrosa proeza de hacer que la culminación de nuestros esfuerzos esté siempre a la vista pero que nunca lleguemos a alcanzarla, de hacer que nos aproximemos cada vez más al final pero impidiendo que la distancia llegue a cero. La vida del peregrino es un viaje-hacia-la-completud, pero la "completud" en esa vida equivale a la pérdida del significado. La vida del peregrino cobra sentido por su viaje hacia la completud, pero el mismo sentido es un impulso suicida; ese sentido no puede sobrevivir a la consecución de su destino.

La procrastinación refleja esa ambivalencia. El peregrino procrastina para estar mejor preparado para comprender lo verdaderamente fundamental. Pero comprenderlo sería una indicación del final del peregrinaje y, en consecuencia, de esa vida que solamente tiene sentido en tanto tal. Por esta razón, la procrastinación tiene una tendencia intrínseca a romper todos los límites temporales establecidos de antemano y a estirar indefinidamente *–ad calendas græcas–*. La procrastinación tiende a volverse un objetivo en sí misma. La cosa más importante a posponer en el acto de la procrastinación suele ser la finalización de la procrastinación misma.

El precepto de actitud/comportamiento que sentó las bases de la sociedad moderna y que hizo que la manera moderna de estar-en-el-mundo fuera a la vez posible e ineludible fue el principio de *postergación de la gratificación* (de la satisfacción de un deseo o necesidad, del momento de una experiencia placentera, del placer). Bajo esta forma la procrastinación hizo su entrada a la escena moderna (o más precisamente la modernizó). Como explicara Max Weber, fue más bien esa dilación particular, y no la premura y la impaciencia, la que se tradujo en innovaciones modernas tan espectaculares y trascendentes como, por un lado, la acumulación de capital y, por el otro, la difusión y el afianzamiento de la ética del trabajo. El deseo de progreso exacerbaba y atizaba los esfuerzos; pero la advertencia de "no todavía", "justo ahora no", orientaba esos esfuerzos hacia su consecuencia imprevista, que fue conocida con los nombres de "crecimiento", "desarrollo", "aceleración" y, por esa razón, "sociedad moderna".

Bajo la forma de "postergación de la gratificación", la procrastinación conservó toda su ambivalencia interna. Libido y Tánato se enfrentaban en cada gesto de aplazamiento, y cada demora significaba el

triunfo de Libido sobre su enemigo mortal. El deseo urgía al esfuerzo con la promesa de la gratificación, pero esa urgencia conservaba su poder en tanto la tan ansiada gratificación no pasara de ser una promesa. Todo el poder de motivación del deseo residía en esa insatisfacción. Finalmente, y para mantenerse con vida, el deseo tuvo que desear sólo su propia supervivencia.

Asimismo, bajo la forma de "postergación de la gratificación", la procrastinación puso el arado de la tierra y la siembra por encima de la cosecha y la ingesta de sus frutos, la inversión por encima de la toma de ganancias, el ahorro por encima del gasto, la autonegación por encima de la autoindulgencia, y el trabajo por encima del consumo. Sin embargo, nunca denostó el valor de las cosas a las que negaba prioridad, ni minimizó sus méritos o su importancia. Eran los premios de la abstinencia autoinfligida, recompensas para la postergación voluntaria. Ahorra, ya que cuanto más ahorres, más consumirás. Paradójicamente, la negación de lo inmediato, el aparente relegamiento de los objetivos, redundaba en su elevación y ennoblecimiento. La necesidad de esperar amplificaba el poder provocativo/seductor del premio. Lejos de degradar la gratificación de los deseos como móvil de todos los esfuerzos, el precepto que ordenaba su postergación la colocaba entre los propósitos supremos de la vida. La postergación de la gratificación mantenía ocupado al productor que hay dentro del consumidor –manteniendo al consumidor que hay dentro del productor bien despierto y con los ojos bien abiertos–.

A causa de su ambivalencia, la procrastinación alimentó dos tendencias opuestas. Una de ellas condujo a la *ética del trabajo*, que confundió los fines con los medios y exaltó las virtudes del *trabajo por el trabajo mismo* y la idea de la postergación del placer como un valor en sí mismo, un valor tan exquisito que superaba incluso a aquellos otros valores a los que pretendía servir, postergación que la ética del trabajo propugnaba que debía extenderse indefinidamente. La otra tendencia condujo a la estética del consumo, que subordina el trabajo al rol secundario, meramente instrumental, de servir de abono, una actividad cuyo único valor se desprende no de lo que es, sino de lo que posibilita, y reduce al mínimo posible la larga lista de abstenciones y renunciamientos, quizá necesarios, pero en todo caso siempre penosos, que éste implica.

Por ser una espada de doble filo, la procrastinación sirvió a la sociedad moderna tanto en su etapa "sólida" como en su etapa "fluida", productiva como consumista, pero agobió cada una de estas fases con tensiones y conflictos axiológicos y de comportamiento sin solución. El pasaje hacia la actual sociedad de consumo significó entonces no tanto un cambio de valores sino más bien una profundización que llevó el principio de la procrastinación hasta el límite. Hoy, ese principio se ha vuelto muy vulnerable, ya que ha perdido el escudo protector que le proporcionaba la sanción ética. La postergación de la gratificación ya no es un signo de virtud moral. Es lisa y llanamente un obstáculo, una carga pesada que es índice de la imperfección de los acuerdos sociales, de la inadecuación personal, o de ambas. No una exhortación, sino un reconocimiento amargo y resignado del lamentable (si bien remediable) estado de las cosas.

Si la ética del trabajo propugnaba la indefinida postergación de la gratificación, la estética del consumo propugna su abolición. Como afirmara George Steiner, vivimos en una "cultura de casino", y en un casino el siempre inminente grito de "¡no va más!" establece el límite aceptable para la procrastinación; si una acción debe ser recompensada, la recompensa es instantánea. En la cultura de casino la espera va en desmedro del deseo, pero la satisfacción del deseo también debe ser breve, debe durar sólo hasta que sea arrojada la próxima bola, debe ser tan breve como la espera, no sea que en vez de realimentar y estimular el deseo –la recompensa más codiciada en el mundo regido por la estética del consumo–, lo extinga.

Y es así que el principio y el fin de la procrastinación se juntan, la distancia entre deseo y gratificación se condensa en el momento del éxtasis –del cual, como ha observado John Tusa (en *The Guardian*, 19 de julio de 1997), debe haber en grandes cantidades: inmediato, constante, escapista, entretenido, en números cada vez mayores, en ocasiones cada vez más diversas"–. Ninguna cualidad de las acciones cuenta "a no ser por la autogratificación instantánea, constante e irreflexiva". Obviamente, la exigencia de gratificación *instantánea* juega en contra del principio de la procrastinación. Pero al ser instantánea, la gratificación no puede ser constante a menos que también sea de corta vida, que su lapso de existencia no se prolongue más allá de su poder de entretener y distraer. En la cultura de casino, el principio de la procrastinación se encuentra bajo ataque por ambos frentes al mismo tiempo. La *llegada* de la postergación de la gratificación se encuentra bajo presión, así como también la postergación de su *partida*.

Éste es, sin embargo, sólo uno de los costados de la historia. En la sociedad de productores, el principio ético de la postergación de la gratificación servía para asegurar la durabilidad del esfuerzo que implica el trabajo. En la sociedad de consumidores, por otra parte, el mismo principio es necesario, en la práctica, para asegurar la durabilidad del deseo. Puesto que es mucho más efímero, frágil y propenso a marchitarse que el trabajo y, a diferencia de éste, no cuenta con el poder fortalecedor de las rutinas insti-

tucionalizadas, el deseo tiene pocas posibilidades de sobrevivir si su satisfacción es postergada *ad calendas græcas*. Para mantenerse vivo y fresco, el deseo debe ser continua y frecuentemente satisfecho –aun cuando la gratificación augura justamente el fin del deseo–. Una sociedad regida por la estética del consumo exige, por lo tanto, un tipo muy especial de gratificación –emparentada con el *pharmakon* de Derrida, una droga que cura y envenena al mismo tiempo, o más bien una droga que debe ser cuidadosamente suministrada, nunca en grandes dosis, que resultarían letales–. Una gratificación-no-verdaderamente-gratificante que jamás se bebe hasta el fondo, que siempre se deja por la mitad...

La procrastinación sirve a la cultura del consumo en tanto se niega a sí misma. La fuente del esfuerzo creativo ya no es el deseo inducido de postergar la gratificación del deseo, sino el deseo inducido de abreviar esa postergación o directamente de abolirla, juntamente con el deseo inducido de abreviar la duración de la gratificación cuando ésta se produce. Una cultura en guerra contra la procrastinación es una novedad dentro de la historia moderna. No tiene espacio para la toma de distancia, la reflexión, la continuidad, la tradición –esa *Wiederholung* (recapitulación) que, según Martin Heidegger, era la modalidad del Ser tal como lo conocemos–.

Los vínculos humanos en un mundo fluido

Esos dos tipos de espacio, ocupados por las dos clases de personas, son sorprendentemente diferentes, pero a la vez están interrelacionados; no dialogan, pero están en constante comunicación; tienen muy poco en común, pero simulan semejanzas. Ambos espacios están regidos por lógicas profundamente distintas, modelan diversas experiencias de vida y gestan tanto itinerarios de vida divergentes como narrativas que utilizan definiciones diferentes, y muchas veces opuestas, para referirse a códigos conductuales similares. Y, sin embargo, ambos espacios coexisten en el mismo mundo –y el mundo del que ambos son parte es el mundo de la vulnerabilidad y la precariedad–.

En diciembre de 1997, Pierre Bourdieu, uno de los pensadores más incisivos de nuestra época, publicó un ensayo cuyo título era "La précarité est aujourd'hui partout".[22] El título lo decía todo: precariedad, inestabilidad, vulnerabilidad son las características más extendidas (y las más

[22] Pierre Bourdieu, *Contre-feux*..., ob. cit., pp. 95-101.

dolorosas) de las condiciones de vida contemporáneas. Los teóricos franceses hablan de *précarité*, los alemanes, de *Unsicherheit* y *Risikogesellschaft*, los italianos, de *incertezza*, y los ingleses, de *insecurity* –pero todos ellos están considerando el mismo aspecto de la actual encrucijada humana, que se vive de diferentes maneras y que toma diferentes nombres en todo el planeta, pero de modo especialmente desconcertante y deprimente en las regiones más desarrolladas y ricas del globo, justamente por tratarse de algo nuevo, sin precedentes–. El fenómeno que todos estos conceptos intentan aprehender y articular es la experiencia combinada de *inseguridad* (de nuestra posición, de nuestros derechos y medios de subsistencia), de *incertidumbre* (de nuestra continuidad y futura estabilidad) y de *desprotección* (del propio cuerpo, del propio ser y de sus extensiones: posesiones, vecindario, comunidad).

La precariedad es el signo de la condición que precede a todo lo demás: los medios de subsistencia, en particular la forma más básica de éstos, o sea, los que dependen del trabajo y del empleo. Esos medios de subsistencia ya se han vuelto extremadamente frágiles, pero continúan haciéndose más quebradizos y menos confiables año tras año. Mucha gente, al escuchar las opiniones evidentemente contradictorias de algunos notables expertos y buscar una respuesta acerca del futuro de sus seres queridos, sospecha no sin razón que, a pesar de las caras decididas de los políticos o de la convicción de sus discursos, el desempleo en los países ricos se ha vuelto "estructural": por cada nueva vacante laboral hay varios empleos que se han desvanecido y, simplemente, no hay suficiente trabajo para todos. El progreso tecnológico –en realidad, el esfuerzo de racionalización en sí mismo– augura incluso menos empleos, y no más.

No hace falta demasiada imaginación para hacerse una idea de lo inciertas y frágiles que se han vuelto las vidas de aquellos que han quedado fuera del mercado de trabajo precisamente a causa de ello. El punto es que, sin embargo, y por lo menos psicológicamente, todos los demás también se han visto afectados, aunque por el momento sólo sea de manera oblicua. En el mundo del desempleo estructural, nadie puede sentirse verdaderamente seguro. Los empleos seguros en empresas seguras resultan solamente nostálgicas historias de viejos. No existen tampoco habilidades ni experiencias que, una vez adquiridas, garanticen la obtención de un empleo, y en el caso de obtenerlo, éste no resulta ser duradero. Nadie puede presumir de tener una garantía razonable contra el próximo "achicamiento", "racionalización" o "reestructuración", contra los erráticos cambios de demanda del mercado y las caprichosas aunque imperiosas e ingobernables presiones de la "productividad",

"competitividad" y "eficiencia". La "flexibilidad" es el eslogan del momento. Augura empleos sin seguridades inherentes, sin compromisos firmes y sin derechos futuros, ofreciendo tan sólo contratos de plazo fijo o renovables, despidos sin preaviso ni derecho a indemnización. Por lo tanto, nadie puede sentirse verdaderamente irreemplazable –ni aquellos que ya han sido excluidos ni aquellos que se deleitan en su función de excluir a los demás–. Incluso los cargos más privilegiados resultan ser solamente temporarios o "hasta nuevo aviso".

En ausencia de una seguridad a largo plazo, la "gratificación instantánea" resulta una estrategia razonablemente apetecible. Lo que la vida tenga para ofrecer que lo ofrezca *hic et nunc* –aquí y ahora–. ¿Quién puede saber lo que nos depara el mañana? La postergación de la gratificación ha perdido su encanto. Después de todo, no hay certezas de si el trabajo y el esfuerzo invertidos hoy seguirán teniendo algún valor durante el tiempo que lleve alcanzar la recompensa. Aun más, tampoco es seguro que los premios que hoy resultan atractivos lo seguirán siendo cuando finalmente sean obtenidos. Todos hemos aprendido amargamente que en un abrir y cerrar de ojos nuestros activos pueden transformarse en deudas y los trofeos más relucientes, en lápidas. Las modas van y vienen a una velocidad vertiginosa, todos los objetos de deseo se vuelven obsoletos, desagradables y hasta producen rechazo incluso antes de haber tenido tiempo de ser gozados plenamente. Los estilos de vida que hoy pueden parecernos muy *chic* mañana serán motivo de escarnio. Para citar a Bourdieu una vez más, "aquellos que deploran el cinismo que identifica a los hombres y mujeres de hoy no deben omitir relacionarlo con las condiciones socioeconómicas que lo favorecen y lo exigen...". Cuando Roma está ardiendo y hay poco o nada que uno pueda hacer para aplacar las llamas, tocar la lira no resulta ni más ni menos tonto o inoportuno que cualquier otra ocupación.

Las precarias condiciones sociales y económicas entrenan a hombres y a mujeres (o los obligan a aprender por las malas) para percibir el mundo como un recipiente lleno de objetos *desechables*, objetos para *usar y tirar*; el mundo en su conjunto, incluidos los seres humanos. Además, el mundo parece consistir en "cajas negras" herméticamente selladas que jamás deberán ser abiertas por los usuarios, manipuladas ni, menos aun, reparadas una vez que se descomponen. Los mecánicos de hoy en día no son entrenados para reparar motores rotos o dañados, sino simplemente para extraer y deshacerse de las partes gastadas o defectuosas y reemplazarlas por otras ya prefabricadas y selladas que toman de los estantes de sus depósitos. No tienen la menor idea de la estructura interna de los "repuestos" –expresión que ya lo dice todo–, ni del misterioso mecanismo que los hace funcionar; tampoco consideran que ese conocimiento y las habilidades que le son propias sean de su incumbencia o responsabilidad. Lo que sucede en un garage de mecánico sucede en la vida en general: cada "parte" es un "repuesto" reemplazable y más vale que lo sea. ¿Por qué perder el tiempo en reparaciones laboriosas si tan sólo lleva un instante deshacerse de la parte dañada y reemplazarla por otra?

En un mundo en el que el futuro es, en el mejor de los casos, oscuro y borroso, y muy probablemente peligroso y lleno de riesgos, fijarse objetivos remotos, sacrificar el interés individual en pos de acrecentar el poder grupal y sacrificar el presente en nombre de la dicha futura no resultan una propuesta atractiva ni sensata. Toda oportunidad que no se aprovecha aquí y ahora es una oportunidad perdida; no aprovecharla es, por lo tanto, algo imperdonable, difícilmente excusable y menos aun reivindicable. Como los compromisos presentes son escollos para las oportunidades de mañana, cuanto menos serios sean, menor es el daño que pueden causar. La palabra clave de la estrategia de vida es "ahora", sin importar los alcances de esa estrategia ni lo que pueda implicar. En un mundo incierto e impredecible, los trotamundos hábiles harán lo imposible para imitar a los felices "globales" que viajan livianos; y no derramarán demasiadas lágrimas al deshacerse de todo aquello que obstaculiza sus movimientos. Rara vez se detendrán lo suficiente como para darse cuenta de que los vínculos humanos no son como las partes de un motor: no suelen venir prefabricados, tienden a desintegrarse con rapidez si se los mantiene herméticamente cerrados y no son fácilmente reemplazables cuando ya no sirven.

Es así que la política deliberada de la "precarización" llevada adelante por los operadores del mercado de trabajo se ve auxiliada e instigada (y en sus efectos reforzada) por las políticas de vida, sean éstas adoptadas deliberadamente o a falta de otras opciones. Ambas producen el mismo resultado: la descomposición y el languidecimiento de los vínculos humanos, de las comunidades y de las relaciones. Los compromisos del tipo "hasta que la muerte nos separe" se convierten en contratos "mientras estemos satisfechos", contratos temporarios y transitorios por definición, por decisión y por el costo pragmático de su impacto –y, por lo tanto, propensos a ser rotos unilateralmente y evitar el precio de intentar salvarlos, toda vez que una de las partes huele una oportunidad más ventajosa fuera de esa sociedad–.

En otras palabras, los vínculos y las asociaciones tienden a ser visualizados y tratados como objetos a ser *consumidos*, no producidos; están

sujetos a los mismos criterios de evaluación de todos los demás objetos de consumo. En el mercado consumista, los productos ostensiblemente duraderos son por regla general ofrecidos por un "período de prueba"; se promete la devolución del dinero si el comprador no está completamente satisfecho. Si uno de los socios de una sociedad es "conceptualizado" en esos términos, entonces ya no es responsabilidad de ninguno de los miembros "hacer que la relación funcione" –procurar que salga adelante "en las buenas y en las malas", "en la salud y en la enfermedad", ayudarse mutuamente durante las malas rachas, reducir las propias expectativas, comprometerse o hacer sacrificios en pos de la continuidad de la unión–. Se trata, en cambio, de quedar satisfecho con un producto listo para consumir; si el placer obtenido no está a la altura de las expectativas o de lo que se prometía, o si el goce se diluye junto con la novedad, uno puede entablar una demanda de divorcio, alegando los derechos del consumidor y el Acta de Lealtad Comercial. Resulta inimaginable aferrarse a un producto inferior u obsoleto en vez de buscar en las tiendas uno "nuevo y mejorado".

Como consecuencia, la presunción de la temporalidad de las relaciones tiende a convertirse en una profecía autocumplida. Si los vínculos humanos, como el resto de los objetos de consumo, no necesitan ser construidos con esfuerzos prolongados y sacrificios ocasionales, sino que son algo cuya satisfacción inmediata, instantánea, uno espera en el momento de la compra –y algo que uno rechaza si no satisface, algo que se conserva y utiliza sólo mientras continúa gratificando (y nunca después)–, entonces no tiene sentido "tirar margaritas a los chanchos" intentando salvar esa relación, con más y más desgaste de energías cada vez, y menos aun sufrir las inquietudes e incomodidades que esto implica. Hasta el más mínimo traspié puede hacer colapsar esa sociedad y quebrarla; los desacuerdos más triviales se transforman en amargas disputas, las fricciones más leves son tomadas como señales de una esencial e irreparable incompatibilidad. Como hubiera dicho el sociólogo estadounidense W. I. Thomas si hubiera presenciado el giro de los acontecimientos, si las personas asumen que sus compromisos son temporarios y hasta nuevo aviso, entonces esos compromisos sí tienden a serlo como consecuencia de las acciones de las propias personas.

La precariedad de la existencia social provoca una percepción de que el mundo circundante es una superposición de productos para consumo inmediato. Pero percibir el mundo, incluyendo a sus habitantes, como un pozo de artículos de consumo transforma la negociación de vínculos humanos duraderos en algo extremadamente arduo. La gente insegura tiende a ser irritable; además, tiene poca paciencia con todo aquello que se interpone en el camino que conduce a la satisfacción de sus deseos; y como muchos de esos deseos están destinados a verse frustrados, hay por lo tanto escasez de cosas y poca paciencia con las personas. Si la gratificación instantánea es el único modo de apaciguar el tormento de la desprotección (sin siquiera, aclarémoslo, apagar la sed de certeza y seguridad), verdaderamente no hay motivos evidentes para ser tolerantes con algo o alguien que resulta irrelevante en la búsqueda de satisfacción, y menos aun con algo o alguien reacio o reticente a proporcionarnos la gratificación buscada.

Hay, sin embargo, una conexión más entre el consumismo de un mundo precario y la desintegración de los vínculos humanos. A diferencia de la producción, el consumo es una actividad solitaria, endémica e irremediablemente solitaria, incluso en los momentos en los que se consume en compañía de otros. Los esfuerzos productivos (por regla general) requieren cooperación, aunque solamente se trate de la sumatoria del esfuerzo físico de varios: si para transportar un pesado tronco de un lugar a otro son necesarios ocho hombres que trabajen durante una hora, eso no significa que un solo hombre pueda hacerlo en ocho horas (o en cualquier otro lapso de tiempo). En el caso de tareas más complejas, que implican división del trabajo y que demandan diversas habilidades especializadas que no pueden aparecer combinadas en una sola persona, la necesidad de cooperación es aun más evidente; sin esa cooperación, ningún producto sería posible. Es la cooperación la que permite que esfuerzos aislados y dispares se transformen en esfuerzos productivos. En el caso del consumo, sin embargo, la cooperación no sólo es innecesaria, sino absolutamente superflua. Todo aquello que es consumido es consumido individualmente, aun en un salón lleno de gente. En una de las muestras de su versátil genialidad, Luis Buñuel representó el acto de comer, supuesto emblema prototípico de nuestra condición gregaria y asociativa, como el más solitario y secreto de los actos (al contrario de lo que comúnmente se pretende), algo celosamente ocultado de la mirada inquisidora de los otros.

La autoperpetuación de la falta de confianza

En su estudio retrospectivo de la sociedad moderna/capitalista de "desarrollo obsesivo compulsivo", Alain Peyrefitte[23] llega a la conclusión de

[23] Alain Peyrefitte, *La société de confiance: essai sur les origines du développement*, París, Odile Jacob, 1998, pp. 514-516 [traducción castellana: *La sociedad de la confianza*, Barcelona, Andrés Bello, 1996].

que el rasgo más sobresaliente, de hecho constitutivo, de esa sociedad era la *confianza*: confianza en uno mismo, en los demás y en las instituciones. Los tres depositarios de la confianza eran igualmente indispensables. Se condicionaban y sustentaban mutuamente: si se saca uno, los otros dos harán implosión o colapsarán. El ajetreo de la constitución del orden moderno puede ser descripto como el esfuerzo constante por sentar sus bases institucionales: ofrecer un marco de trabajo estable en el que esa confianza pudiera ser depositada, y hacer verosímil la creencia de que los valores atesorados en ese momento seguirán siendo atesorados y deseados, que las reglas para la persecución y obtención de esos valores seguirán siendo respetadas, no serán modificadas y permanecerán inmunes al paso del tiempo.

Peyrefitte identifica la empresa/empleo como el espacio privilegiado de siembra y cultivo de esa confianza. El hecho de que la empresa capitalista sea también un semillero de conflictos y enfrentamientos no debe confundirnos: no hay *défiance* sin *confiance*, no hay desafío sin confianza. Si los empleados luchaban por sus derechos, era porque tenían confianza en el poder de *holding* del marco en el que, según esperaban y deseaban, sus derechos serían inscriptos; confiaban en que la empresa era el lugar adecuado para poner a resguardo sus derechos.

Esto ya no es así, o por lo menos está dejando rápidamente de serlo. Ninguna persona razonable puede pretender pasar toda su vida laboral o gran parte de ella en una sola empresa. La mayoría de las personas razonables preferirían invertir los ahorros de toda su vida en los tristemente célebres fondos de inversión que juegan en la bolsa o en una compañía de seguros antes que contar con las pensiones y retiros que la empresa para la que trabajan les pueda proporcionar. Como lo resumiera Nigel Thrift recientemente, "es muy difícil depositar confianza en organizaciones que al mismo tiempo están siendo 'achicadas', 'reestructuradas' y 'racionalizadas'".

Pierre Bourdieu[24] muestra el vínculo entre el colapso de la confianza y la decadente voluntad de compromiso político y acción colectiva: la habilidad de hacer proyecciones a futuro, sugiere, es la *conditio sine qua non* de todo pensamiento "transformativo" y de todo esfuerzo por reexaminar y reformar el estado actual de las cosas –pero las proyecciones a futuro difícilmente aparezcan en personas que no tienen el control de su presente–. La cuarta categoría de Reich carece evidentemente de ese control. Atados como están al suelo, incapacitados para moverse y detenidos si intentan acercarse hasta el primer puesto de control fronterizo, estos individuos se encuentran en una situación *a priori* inferior al capital que se mueve libremente. El capital es cada vez más global; ellos, sin embargo, siguen siendo locales. Por ese motivo están indefensos y expuestos a los inescrutables antojos de misteriosos "inversionistas" y "accionistas", y las todavía más desconcertantes "fuerzas del mercado", "condiciones comerciales" y "exigencias competitivas". Todo lo que puedan obtener hoy lo pueden perder mañana sin preaviso. No pueden ganar. Ni siquiera tienen la voluntad –ya que son razonables o se esfuerzan por serlo– de presentar batalla. No desean dar a sus penurias la forma de una demanda política ni exigir resarcimiento a quienes ostentan el poder político. Como lo anticipó Jacques Attali hace unos años: "el poder del mañana residirá en la capacidad de facilitar o bloquear el desplazamiento a lo largo de ciertas rutas. El Estado sólo ejercerá su poder en el control de las redes. Y por lo tanto la imposibilidad de ejercer control sobre las redes debilitará irreversiblemente a las instituciones políticas".[25]

El pasaje del capitalismo pesado al liviano y de la modernidad sólida a la fluida o líquida constituye el marco en el cual se inscribe la historia de la mano de obra. También ayuda mucho a comprender los escabrosos meandros de esas circunvoluciones. No sería ni razonable ni particularmente esclarecedor explicar la desesperante situación en la que se encuentra el trabajo en la parte del mundo más "avanzada" (en sentido "modernizador") a partir de un cambio en el humor general –ya sea provocado por el debilitante impacto de los medios masivos, una conspiración de los publicistas, la atractiva seducción de la sociedad de consumo o la distracción fruto de la sociedad del espectáculo/entretenimiento–. Echarles la culpa a los políticos ineptos o corruptos tampoco será de gran ayuda. Las causas invocadas en esas explicaciones no son para nada imaginarias, pero no aclaran nada si no se las entiende en el contexto de una vida, el escenario social en el que la gente (pocas veces por propia elección) lleva adelante sus asuntos, que se ha transformado radicalmente desde los tiempos en que los obreros que llenaban las fábricas de producción en masa cerraron filas para lograr condiciones más humanas y gratificantes a cambio de su trabajo, tiempos en que los teóricos y activistas del movimiento obrero percibieron en esa solidaridad obrera el embrión todavía inarticulado (pero latente y a la larga incontenible) del deseo de una "sociedad buena" que encarnara los principios universales de la justicia.

24 Pierre Bourdieu, *Contre-feux...*, ob. cit., pp. 95-101.
25 Jacques Attali, *Chemins de sagesse...*, ob. cit., p. 84.

5. Comunidad

Las diferencias nacen cuando la razón no está suficientemente despierta o cuando vuelve a quedarse dormida; éste era el credo explícito de la confianza absoluta que los liberales postiluministas depositaban en la capacidad humana de lograr una inmaculada concepción. Nosotros, los humanos, estamos dotados de todo lo necesario para elegir el camino correcto, que, una vez elegido, resultará ser el mismo para todos. El sujeto de Descartes y el hombre de Kant, armados con la razón, no podían equivocar el camino si no los expulsaban o si los tentaban a salirse de la recta senda iluminada por la razón. Las diferentes opciones son sedimentos de los yerros de la historia –el resultado de un daño cerebral que puede denominarse "prejuicio", "superstición" o "falsa conciencia"–. Contrariamente a los veredictos *eindeutig* de la razón, propiedad de un solo ser humano, las diferencias de juicio tienen origen colectivo; los "ídolos" de Francis Bacon residen donde la gente se arremolina y se empuja: en el teatro, en el mercado, en los festivales tribales. Liberar el poder de la razón humana era liberar al individuo de todo eso.

Ese credo fue cuestionado por los críticos del liberalismo. No había escasez de aquellos que acusaron a esa interpretación liberal del legado de la Ilustración de haber entendido mal las cosas o de distorsionarlas. Los poetas, historiadores y sociólogos románticos se unieron a los políticos nacionalistas para señalar que –antes de que los humanos empezaran a exprimir individualmente sus cerebros para escribir el mejor código de cohabitación que su razón les dictaba– ya tenían una historia (colectiva) y costumbres (obedecidas colectivamente). Nuestros comunitaristas contemporáneos dicen algo muy similar, pero empleando términos diferentes: no se trata ahora del individuo "desarraigado" y "sin ataduras", sino del usuario del lenguaje, una persona escolarizada/socializada que se "reafirma" y se "construye" a sí misma. No siempre queda claro lo que estos críticos quieren decir: ¿la visión del individuo autocontenido es falsa o es dañina? ¿Los liberales deberían ser censurados por predicar falsas opiniones, o por conducir, inspirar o absolver la falsa política?

Sin embargo, parece que la actual *querelle* liberal/comunitarista atañe a la política, no a la "naturaleza humana". La pregunta no es si se pro-

duce o no la liberación del individuo de las opiniones recibidas o si existe un seguro colectivo contra los inconvenientes de la responsabilidad individual, sino si todo eso es bueno o malo. Hace tiempo Raymond Williams señaló que lo más notable de la "comunidad" es que ha existido siempre. Hay gran conmoción en torno de la necesidad de comunidad porque cada vez resulta menos claro si hay o no evidencias de las realidades que la "comunidad" alega representar, y en el caso de que existieran, no se sabe si su expectativa de vida justificaría que se las tratara con el respeto que las realidades imponen. La valiente defensa de la comunidad y el intento de devolverle el favor que le negaron los liberales jamás hubieran existido si el arnés que une a sus miembros con una historia, costumbres, lenguaje o educación común no se deshilachara más cada año. En la etapa líquida de la modernidad, sólo existen los arneses con cierre relámpago, y su éxito de ventas se basa en la facilidad con la que uno puede ponérselos a la mañana y quitárselos a la noche (o viceversa). Las comunidades tienen muchos colores y medidas, pero si se las distribuye dentro del eje weberiano que se extiende entre el "manto liviano" y la "jaula de hierro", todas ellas se aproximan mucho más al primer polo.

En tanto necesitan ser defendidas para sobrevivir, y necesitan apelar a sus propios miembros para garantizar su supervivencia mediante las elecciones individuales y la responsabilidad individual de esa supervivencia, todas las comunidades son una *postulación*, un proyecto y no una realidad, algo que viene *después* y no *antes* de la elección individual. La comunidad "tal como se la ve en las pinturas comunitarias" sería suficientemente tangible para ser invisible y soportar el silencio, pero en ese caso los comunitaristas no podrían pintarla, y menos aun exhibirla.

Ésa es la paradoja interna del comunitarismo. Decir "es bueno ser parte de una comunidad" es un testimonio indirecto de que uno *no* es parte, o de que es improbable que lo siga siendo por mucho tiempo, a menos que ejercite individualmente sus músculos y amplíe individualmente su cerebro. Para cumplir el proyecto comunitario, hay que apelar a las mismas opciones individuales (¿desatar las propias ataduras?) cuya posibilidad ha sido negada. No se puede ser un comunitarista *bona fide* sin admitir, al menos una vez, la libertad de elección individual que la comunidad niega.

A los ojos del lógico, esta contradicción puede desacreditar el esfuerzo de encubrir el proyecto político comunitario con el disfraz de teoría descriptiva de la realidad social. Para el sociólogo, sin embargo, lo que requiere explicación/comprensión es la creciente popularidad de las ideas comunitarias como cuestión social de importancia (aunque el hecho de que el disfraz haya sido tan eficazmente llevado que no impide el éxito de los comunitaristas no les movería un pelo a los sociólogos... Eso es algo demasiado común).

En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada "licuefacción" de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad. Los suministros de provisiones de seguridad se reducen rápidamente, mientras que el volumen de las responsabilidades individuales (asignado aunque no ejercido en la práctica) crece en una escala sin precedentes para las generaciones de posguerra. El aspecto más notable del acto de desaparición de las antiguas seguridades es la nueva fragilidad de los vínculos humanos. El carácter quebradizo y transitorio de los vínculos puede ser el precio inevitable que debemos pagar por el *derecho* individual de perseguir objetivos individuales, pero al mismo tiempo es un formidable obstáculo para perseguir esos objetivos *efectivamente*... y para reunir el coraje necesario para hacerlo. Ésta también es una paradoja... profundamente arraigada en la naturaleza de la vida durante el período de la modernidad líquida. No es la primera vez que las situaciones paradójicas provocan respuestas paradójicas. A la luz de la naturaleza paradójica de la "individualización" líquido/moderna, la naturaleza contradictoria de la respuesta comunitaria no resulta sorprendente: la primera es una explicación adecuada de la segunda, mientras la segunda es un efecto lógico de la primera.

El renacido comunitarismo responde a un tema agudo y genuino: a la radical oscilación del péndulo que se aleja –tal vez demasiado– del polo de la seguridad dentro de la díada de los valores humanos *sine qua non*. Por esta razón, la prédica comunitaria puede contar con un público numeroso y dispuesto. Habla en nombre de millones: *précarité*, dice Pierre Bourdieu, *est aujourd'hui partout* –penetra en todos los rincones y hendiduras de la existencia humana–. En su libro reciente, *Protéger ou disparaître*,[1] un furibundo manifiesto contra la indolencia y la hipocresía de las elites actuales frente a *la montée des insécurités*, Philippe Cohen identifica el desempleo (nueve de cada diez puestos nuevos son estrictamente temporarios y a corto plazo), la incertidumbre con respecto a las perspectivas para la vejez y los peligros de la vida urbana como causas principales de la difusa angustia ante el presente, el día siguiente y el futuro remoto; la ausencia de seguridad es el factor común, y el atractivo

[1] Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître: les élites face à la montée des insécurités*, París, Gallimard, 1999, pp. 7-9.

del comunitarismo es la promesa de un refugio seguro, el destino soñado por los marineros perdidos en un turbulento mar de cambios constantes, impredecibles y confusos.

Como señalara, cáusticamente, Eric Hobsbawm: "la palabra 'comunidad' nunca se usó de manera tan indiscriminada y vacua como durante las décadas en las que fue muy difícil encontrar en la vida real verdaderas comunidades, en el sentido sociológico".[2] "Hombres y mujeres buscan grupos a los cuales pertenecer, con seguridad y para siempre, en un mundo en el que todo lo demás se mueve y se desplaza, donde ninguna otra cosa es segura."[3] Jock Young proporciona un sucinto resumen de la observación de Hobsbawm: "mientras la comunidad colapsa, la identidad se inventa".[4] Podríamos decir que la "comunidad" del dogma comunitario no es la *Gemeinschaft*, establecida y fundamentada por la teoría social (y famosamente definida como "ley de la historia" por Ferdinand Tönnies), sino un "criptónimo" de la tan buscada pero elusiva "identidad". Y, tal como observó Orlando Patterson (citado por Eric Hobsbawm), mientras se convoca a las personas a *elegir* entre competitivos grupos de referencia de identidad, simultáneamente se les dice que no tienen elección, que lo único que pueden elegir es el grupo específico al que "pertenecen".

La comunidad del dogma comunitario es un hogar aparente (un hogar *familiar*, no un hogar *encontrado* ni un hogar *construido*, sino el hogar *en el que uno ha nacido*, de tal modo que no hay en ningún otro lado huellas del propio origen, de la propia "razón de existir"): y es, por cierto, una clase de hogar que, para la mayoría de las personas, parece más de cuento de hadas que fruto de la experiencia personal. (Los hogares familiares, antes seguramente acolchados por una densa trama de hábitos rutinarios y expectativas habituales, han sido despojados de sus escolleras y están expuestos ahora a las embravecidas rompientes que azotan la vida.) El hecho de quedar fuera del terreno de la experiencia ayuda: es imposible poner a prueba la benévola calidez del hogar, y sus atractivos, en tanto imaginarios, no se contaminan con los aspectos menos simpáticos de la pertenencia forzosa y las obligaciones no negociables –los colores más sombríos están ausentes de la paleta de la imaginación–.

Ser un hogar ampliado también ayuda. Los que están encerrados en un hogar común, de ladrillos y cemento, pueden sentir algunas veces que

[2] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes*, Londres, Michael Joseph, 1994, p. 428.
[3] Eric Hobsbawm, "The cult of identity politics", en: *New Left Review*, 217, 1998, p. 40.
[4] Jock Young, *The Exclusive Society*, Londres, Sage, 1999, p. 164.

están dentro de una cárcel y no en un refugio seguro; la libertad de la calle los llama desde afuera, tan atormentadora e inaccesible como puede serlo hoy la soñada seguridad del hogar imaginado. Sin embargo, si la seductora seguridad de estar *chez soi* se proyecta sobre una pantalla suficientemente grande, no hay "afuera" capaz de arruinar el gozo. La comunidad ideal es un *compleat mappa mundi*: un mundo total, que proporciona todo lo necesario para una vida significativa y gratificante. Al concentrarse en lo que afecta más a los *homeless*, el remedio comunitario de la transición (disfrazada de regreso) a un mundo total y completamente consistente parece ser una solución en verdad radical de todos los problemas actuales y futuros; todas las otras preocupaciones resultan comparativamente insignificantes.

El mundo comunitario está completo porque todos los demás son irrelevantes o, más exactamente, hostiles –una jungla llena de emboscadas y conspiraciones, colmada de enemigos que siembran el caos–. La armonía interna del mundo comunitario reluce y centellea contra el fondo de la oscura y enmarañada jungla que empieza del otro lado del portal. La gente que se apiña en torno al calor de la identidad compartida arroja (o espera desterrar) a esa jungla todos los miedos que la hicieron buscar el refugio comunitario. Según palabras de Jock Young, "el deseo de demonizar a los otros está basado en las incertidumbres ontológicas" de los que están adentro.[5] Una "comunidad inclusiva" sería una contradicción en los términos. La fraternidad comunitaria sería incompleta, impensable y seguramente inviable si careciera de esa congénita tendencia fratricida.

El nacionalismo, una marca negativa

La comunidad del dogma comunitario es una comunidad étnica o una comunidad imaginada siguiendo el patrón de una comunidad étnica. La elección de este arquetipo tiene causas sólidas.

En primera instancia, la "etnicidad", a diferencia de cualquier otro fundamento de unidad humana, tiene la ventaja de "naturalizar la historia", de presentar lo cultural como "un hecho de la naturaleza", la libertad como "una necesidad entendida (y aceptada)". La pertenencia étnica induce a la acción: uno debe *elegir* ser leal a la propia naturaleza, debe esforzarse por estar a la altura del modelo establecido y contribuir

[5] Jock Young, ibíd., p. 165.

de esa manera a su preservación. Sin embargo, el modelo no se puede elegir. No hay opción entre distintos referentes de pertenencia, sino entre la pertenencia y el desarraigo, el hogar y la carencia de hogar, el ser y la nada. Ése es el dilema que el dogma comunitario desea (necesita) transmitir.

En segundo lugar, el Estado-nación dedicado a promover el principio de la unidad étnica por encima de todas las otras lealtades fue la única "historia exitosa" de la comunidad en los tiempos modernos o, mejor dicho, la única entidad que alcanzó *status* de comunidad con cierto grado de convicción y efecto. La idea de etnicidad (y de homogeneidad étnica) como legítima base de unidad y reafirmación ganó, en esa instancia, arraigo histórico. Naturalmente, el comunitarismo contemporáneo tiene la esperanza de capitalizar esa tradición; dadas la tambaleante condición actual de la soberanía del Estado y la evidente necesidad de que alguien levante el estandarte que el Estado dejó caer, esa esperanza no carece de fundamento. Sin embargo, es fácil advertir que el paralelismo entre los logros del Estado-nación y la ambición comunitaria tiene sus límites. Después de todo, el Estado-nación tuvo éxito gracias a la *supresión* de las comunidades autónomas; luchó encarnizadamente contra el "parroquialismo", las costumbres locales y los "dialectos", promoviendo un lenguaje y una memoria histórica unificados a expensas de las tradiciones comunitarias; cuanto más decidida y dura era la *Kulturkämpfe* emprendida y supervisada por el Estado, tanto más éxito logró el Estado-nación en su propósito de producir una "comunidad natural". Más aun, los estados-nación (a diferencia de lo que ocurre con las potenciales comunidades de hoy) no se abocaron a la tarea con las manos vacías y ni se les ocurría confiar solamente en el poder de adoctrinamiento. Su esfuerzo se apoyaba en la legislación de un lenguaje oficial, un sistema educativo y un sistema legal unificado, estructuras de las que las comunidades carecen y que tampoco están en vías de adquirir.

Mucho antes de la reciente emergencia del comunitarismo se dijo que había una gema preciosa dentro del feo y pinchudo caparazón de la construcción de las naciones modernas. Isaiah Berlin sugirió que, además de sus aspectos crueles y potencialmente sangrientos, la idea de "tierra natal" tiene aspectos humanos y éticos. Es muy popular la distinción que suele hacerse entre nacionalismo y patriotismo. Casi siempre, el patriotismo es, dentro de esa oposición, el miembro "de nota", mientras que las desagradables realidades del nacionalismo no son resaltadas explícitamente: el patriotismo, más abstracto que empírico, es lo que el nacionalismo (domado, civilizado y éticamente ennoblecido) podría llegar a ser pero no es. El patriotismo se describe por medio de la negación de las características menos agradables y más vergonzosas de los nacionalismos conocidos. Leszek Kolakowski[6] señala que mientras el nacionalista quiere afirmar la existencia tribal por medio de la agresión y el odio a los otros, cree que todas las desgracias de su propia nación son consecuencia de las conspiraciones de los extraños y está resentido con todas las otras naciones porque no admiran como es debido a su propia tribu, el patriota se destaca por su "benévola tolerancia de la variedad cultural y particularmente de las minorías étnicas y religiosas", así como por su disposición a decirle a su propia nación cosas que en realidad no le agradará escuchar. Aunque esta distinción es moral e intelectualmente laudable, su valor se debilita un tanto por el hecho de que lo que opone no son dos opciones que puedan elegirse en igual medida, como una idea noble y una realidad innoble. Casi todas las personas que desean que sus coterráneos sean patriotas probablemente despreciarían los rasgos que aquí se atribuyen al patriotismo, por considerarlos casi una traición nacional. Esos rasgos –la tolerancia de la diferencia, la hospitalidad hacia las minorías y el valor de decir la verdad, por desagradable que sea– son más comunes en los países en los que el "patriotismo" no es un "problema", es decir, en sociedades suficientemente seguras de su ciudadanía republicana que no tienen que preocuparse por el patriotismo, que no lo consideran un problema y menos aun un deber a cumplir.

Bernard Yack, el compilador de *Liberalism without Illusions* (University of Chicago Press, 1996), no estaba errado cuando en su polémica con Maurizio Viroli, el autor de *For Love of Country: an Essay on Patriotism and Nationalism* [*Por amor a la patria*] (Oxford University Press, 1995), parafraseó a Hobbes para acuñar un aforismo: "el nacionalismo es lo que disgusta del patriotismo y el patriotismo es lo que gusta del nacionalismo".[7] Sin dudas, hay razones para concluir que no hay muchas cosas más que permitan distinguir el nacionalismo del patriotismo, salvo nuestro entusiasmo o nuestra falta de entusiasmo ante sus manifestaciones, o el grado de vergüenza o de culpa con el que las aceptamos o las rechazamos. Los nombres hacen la diferencia, y es una diferencia fundamentalmente retórica, que no distingue la sustancia de los fenómenos en cuestión sino las maneras en que hablamos sobre sentimientos o pasiones que son

[6] Leszek Kolakowski, "Z lewa, z prawa", en: *Moje sluszne poglady na wszystko*, Cracovia, Znak, 1999, pp. 321-327.

[7] Véase Bernard Yack, "Can patriotism save us from nationalism? Rejoinder to Viroli", en: *Critical Review*, 12/1-2, 1998, pp. 203-206.

esencialmente similares. Pero lo que cuenta, lo que afecta la calidad de cohabitación humana, es la naturaleza de los sentimientos y las pasiones y sus consecuencias políticas y de comportamiento, no las palabras que empleamos para distinguirlas. Revisando los hechos que cuentan las historias patrióticas, Yack concluye que siempre que los sentimientos patrióticos "han llegado al nivel de pasión compartida [...] los patriotas han manifestado una pasión feroz y no benévola", y que los patriotas pueden haber exhibido, en el curso de los siglos, "muchas virtudes memorables y útiles, pero entre ellas la benevolencia y la solidaridad hacia los extraños nunca han figurado de manera prominente".

No se puede negar, de todos modos, la significación de la diferencia de retóricas, ni tampoco sus ocasionales reverberaciones pragmáticas. Una retórica está hecha a la medida del discurso del "ser"; la otra, a la medida del discurso del "devenir". El "patriotismo" en general rinde tributo al moderno credo de la "inconclusión", la maleabilidad (más exactamente, la "reformabilidad") de los humanos; por lo tanto, puede declarar con la conciencia limpia (se cumpla o no la promesa en la práctica) que el llamado a "cerrar filas" es una invitación abierta y permanente: unirse a las filas depende de la elección realizada, y todo lo que hace falta es elegir correctamente y mantenerse fiel a esa elección en las buenas y en las malas. El "nacionalismo", por otra parte, es más bien una versión calvinista de la salvación o de la idea agustiniana del libre albedrío: no se basa en la elección –eres "de los nuestros" o no lo eres, y en cualquier caso no puedes hacer mucho para cambiar esa circunstancia–. En el relato nacionalista, "pertenecer" es destino, no una elección ni un proyecto de vida. Puede ser resultado de la herencia biológica, como lo es actualmente la anticuada y poco practicada versión racista del nacionalismo, o ser resultado de la herencia cultural, como en la variante "culturalista" del nacionalismo, tan de moda hoy, pero en ambos casos la decisión fue tomada mucho antes de que el individuo empezara a caminar y a hablar, de manera que la única opción que le queda es elegir entre aceptar el veredicto del destino o rebelarse contra él y convertirse en un traidor a su origen.

La diferencia entre patriotismo y nacionalismo tiende a trascender la retórica para internarse en el terreno de la práctica política. Aplicando la terminología de Claude Lévi-Strauss, podríamos decir que la primera fórmula tiene más probabilidades de inspirar estrategias "antropofágicas" ("devorar" a los extraños para que sean asimilados por el cuerpo del devorador y se hagan idénticos a las otras células, perdiendo así su diferencia), mientras que la segunda se asocia casi siempre con la estrategia "antropoémica" ("vomitar" y "expulsar" a "los que no merecen ser de los nuestros", ya sea aislándolos tras los muros visibles de los guetos o tras los invisibles –aunque no menos tangibles– muros de las prohibiciones culturales, o apretarlos, deportarlos o forzarlos a huir, como ocurre con la práctica actualmente denominada "limpieza étnica"). Sin embargo, es prudente recordar que la lógica del pensamiento no siempre corresponde a la lógica de los hechos, y que por lo tanto no hay relación unívoca entre la retórica y la práctica, de modo que cada una de las dos estrategias puede incluirse en cualquiera de las dos retóricas.

La unidad... ¿por medio de la semejanza o de la diferencia?

El "nosotros" del credo patriótico/nacionalista significa gente *como nosotros*; "ellos" significa gente *diferente de nosotros*. No es que "seamos idénticos" en todos los aspectos; existen diferencias entre "nosotros" a pesar de los rasgos comunes, pero las semejanzas tornan minúsculo, disuelven y neutralizan el impacto que podrían ejercer. El aspecto en el que todos somos iguales es decididamente más significativo que todo lo que nos distingue; basta para superar el impacto de las diferencias. Y tampoco es que "ellos" difieran de "nosotros" en todos los aspectos, pero difieren en un aspecto que es más importante que todos los demás, que basta para impedir una postura común y para disolver cualquier posibilidad de solidaridad, a pesar de las semejanzas que nos acercan. Se trata de una típica situación de opción –o una cosa o la otra–: las fronteras que dividen al "nosotros" del "ellos" están perfectamente señaladas y son muy visibles, ya que el certificado de "pertenencia" sólo contiene una división, y el cuestionario al que deben responder los postulantes al documento de identidad sólo incluye una pregunta, cuya respuesta es "sí" o "no".

Debemos indicar que la diferencia "crucial" –es decir, la diferencia que pesa más que cualquier semejanza y que empequeñece todos los rasgos comunes (la diferencia que crea hostilidad, que genera división y que transforma en caso cerrado cualquier reunión donde podría debatirse una posible unidad)– es menor y sobre todo derivativa, casi siempre una idea *a posteriori* y no el punto de base de una argumentación. Como explicara Frederick Barth, las fronteras no reconocen ni registran ninguna clase de enajenación, sino que generalmente se las traza antes de que aparezca un indicio siquiera de esa situación. Primero está el conflicto, el intento desesperado de dividir el "nosotros" del "ellos"; luego los rasgos intensamente buscados en "ellos" empiezan a considerarse prueba y

origen de una ajenidad inconciliable. Como los seres humanos son criaturas multifacéticas, con muchos atributos, no es difícil encontrar esos rasgos una vez que la investigación se ha lanzado.

El nacionalismo cierra la puerta, deja afuera a los que llaman a ella y arruina todos los timbres, declarando que sólo aquellos que están adentro tienen derecho a estar allí y a establecerse para siempre. El patriotismo, al menos comparativamente, es más tolerante y hospitalario: delega la responsabilidad a los que piden ser admitidos. Y sin embargo, en última instancia, el resultado es notablemente similar. Ni el credo nacionalista ni el patriótico admiten la posibilidad de que los individuos puedan pertenecer al mismo sitio y seguir apegados a su diferencia, sin dejar de cultivarla y de amarla, o que el hecho de estar unidos, lejos de exigir semejanza o de promoverla como un valor ambicionado y perseguido, en realidad se *beneficia* con la variedad de estilos de vida, ideales y conocimientos que agregan fuerza y sustancia a lo que hace que todos ellos sean como son... es decir, a lo que los hace diferentes.

Bernard Crick cita de la *Política* de Aristóteles la idea de la "buena *polis*", articulada desafiando el sueño platónico de una sola verdad, un único parámetro de justicia y corrección aplicable a todos:

> Habrá un momento en que la *polis*, gracias al progreso de la unidad, cesará de ser una *polis*; pero no obstante se aproximará a la pérdida de su esencia, y por eso será una *polis* peor. Es como si uno convirtiera la armonía en unísono o redujera una canción a un único compás. La verdad es que la *polis* es un conglomerado de muchos miembros.

En su comentario, Crick propone una clase de unidad que ni el patriotismo ni el nacionalismo están dispuestos a respaldar, y que con frecuencia rechazan activamente: una clase de unidad que supone que la sociedad civilizada es inherentemente pluralista, que vivir juntos dentro de esa sociedad implica negociación y conciliación de intereses "naturalmente diferentes", y que "normalmente es mejor conciliar diferentes intereses que coercionarlos y oprimirlos perpetuamente";[8] en otras palabras, que el pluralismo de la moderna sociedad civilizada no es tan sólo un "hecho brutal" que puede detestarse o aborrecerse pero al que (¡por desgracia!) no se puede eliminar, sino algo bueno, una circunstancia afortunada, ya que ofrece más beneficios que inconvenientes, amplía los horizontes humanos y multiplica las posibilidades de tener una vida mucho mejor que cualquiera de las ofrecidas por las otras opciones. Podríamos decir que, en oposición al credo patriótico o al nacionalista, la clase de unidad más prometedora es la que *se logra*, día a día, por medio de la confrontación, el debate, la negociación y la concesión entre valores, preferencias y modos de vida y de autoidentificación de muchos, diferentes y siempre autodeterminados miembros de la *polis*.

[8] Véase Bernard Crick, "Meditation on democracy, politics and citizenship", manuscrito inédito.

Éste es, esencialmente, el modelo de unidad *republicano*, el de una unidad conseguida como logro conjunto de los agentes dedicados a autoidentificarse, una unidad que es una consecuencia y no una condición *a priori* de la vida compartida, una unidad conseguida por medio de la negociación y la reconciliación, y no a través de la negación, la atenuación o la eliminación de las diferencias.

Creo que es la única variante de unidad (la única fórmula de reunión) que es compatible, plausible y realista dentro de las condiciones establecidas por la modernidad líquida. Cuando las creencias, los valores y los estilos han sido "privatizados" –descontextualizados o "desarraigados"–, y los sitios que se ofrecen para un "rearraigo" se parecen más a un cuarto de motel que a un hogar permanente (tras haber pagado el crédito hipotecario), las identidades se vuelven frágiles, temporarias y "con fecha de vencimiento", despojadas de toda defensa salvo la habilidad y la determinación que puedan tener los agentes para la tarea de mantenerlas íntegras y protegerlas de la erosión. La volatilidad de las identidades, por así decirlo, es el desafío que deben enfrentar los residentes de la modernidad líquida. Y también la opción que se deriva lógicamente: aprender el difícil arte de vivir con las diferencias, o de producir, poco a poco, las condiciones que harían innecesario ese aprendizaje. Como lo expresara hace pocos años Alain Touraine, el estado actual de la sociedad marca "el fin de la definición del ser humano como ser social, determinado por su lugar dentro de una sociedad que condiciona su conducta o sus acciones", y por lo tanto la defensa que puedan oponer los actores sociales para proteger su "especificidad cultural y psicológica" sólo puede basarse en "la conciencia de que el principio de su combinación únicamente puede hallarse en el individuo, ya no en las instituciones sociales o en los principios universales".[9]

Las noticias referidas a la condición en la que los teóricos teorizan y los filósofos filosofan son transmitidas diariamente por la unión de las fuerzas de las artes populares, ya sea bajo el nombre correcto de "ficción"

[9] Alain Touraine, "Can we live together, equal and different?", en: *European Journal of Social Theory*, 2, 1998, p. 177.

o disfrazadas de "historias reales". Como se informa a los espectadores del film *Elizabeth*, hasta ser la reina de Inglaterra depende de la autoafirmación y de la autocreación: el hecho de ser la hija de Enrique VIII requiere mucha iniciativa individual, astucia y determinación. Para obligar a los rebeldes y recalcitrantes cortesanos a arrodillarse y a saludarla con una reverencia, y sobre todo a escucharla y a obedecerle, la futura Gloriana debe utilizar muchísimo maquillaje y cambiar su peinado, el tocado y el resto de su atavío. No hay afirmación salvo de sí misma, ni otra identidad que la inventada.

Todo depende, por cierto, de la fuerza del agente en cuestión. Las armas de defensa no están igualmente disponibles para todos, y es lógico que el individuo más débil, pobremente armado, busque en la asociación con otros la confirmación que le permita compensar su impotencia individual. Dada la variedad de profundidades del abismo universal que separa la condición del "individuo *de jure*" del *status* de "individuo *de facto*", el mismo entorno fluido moderno puede favorecer –y lo hará– una variedad de estrategias de supervivencia. El "nosotros", como afirma repetidamente Richard Sennett, es hoy "un acto de autoprotección. El deseo de pertenecer a una comunidad es defensivo [...] Por cierto, es casi una ley universal que el 'nosotros' puede usarse como defensa contra la confusión y el caos". Pero –y este pero es crucial– cuando el deseo de comunidad "se expresa como rechazo a los inmigrantes y otros extraños", es porque

> la política actual, que se basa en el deseo de encontrar refugio, está más dirigida a los débiles, a los que recorren los circuitos del mercado laboral global, que a los fuertes, esas instituciones dedicadas a desplazar a los pobres trabajadores o a aprovecharse de sus carencias. Los programadores de IBM [...] trascendieron en un aspecto importante ese significado defensivo de la comunidad cuando dejaron de inculpar a sus pares indios y a su presidente judío.[10]

"En un aspecto importante", tal vez, pero querría agregar: sólo en ese aspecto, que tampoco es necesariamente el más significativo. El impulso a protegerse de la riesgosa complejidad dentro del refugio de la uniformidad es universal; únicamente son distintas las maneras de actuar siguiendo ese impulso, y tienden a ser diferentes en proporción directa a los medios y recursos de los que disponen los actores. Cuando están en mejor posición, como en el caso de los programadores de IBM –cómodos en su

[10] Richard Sennett, *The Corrosion of Character...*, ob. cit., p. 138.

enclave ciberespacial pero proclives a caer en irrealidades por su dificultad para "virtualizar" el aspecto físico del mundo social–, pueden permitirse el costo de abrir fosos y construir puentes levadizos de alta tecnología destinados a mantener ciertos peligros a distancia. Guy Nafilyah, presidente de una importante compañía constructora de Francia, observó que "los franceses están incómodos, tienen miedo de sus vecinos, salvo de aquellos que se les parecen". Jacques Patigny, presidente de la Asociación Nacional de Inquilinos, coincide, y predice para el futuro "cercas periféricas que filtrarán el acceso" a las áreas residenciales por medio de tarjetas magnéticas. El futuro pertenece a "archipiélagos de islas situadas a lo largo de los ejes de comunicación". Las áreas residenciales aisladas y cercadas, verdaderamente extraterritoriales, con intrincados sistemas intercomunicadores, ubicuas cámaras de vigilancia y guardias armados durante las veinticuatro horas proliferan en los alrededores de Toulouse, como empezaron a hacerlo hace un tiempo en los Estados Unidos, y cada vez más en todas las zonas adineradas de este mundo rápidamente globalizado.[11] Esos enclaves densamente vigilados se asemejan notablemente a los guetos étnicos de los pobres. Sin embargo, se diferencian de ellos en un aspecto esencial: han sido elegidos libremente como un privilegio. Y los guardias de seguridad que custodian las puertas han sido legalmente contratados, y por lo tanto portan armas con total aprobación de la ley.

Richard Sennett glosa psicosociológicamente esta tendencia:

> La imagen de la comunidad ha sido purificada de todo lo que pudiera provocar algún sentimiento de diferencia, por no hablar de conflicto, en el "nosotros". De este modo, el mito de la solidaridad comunitaria es un ritual de purificación [...] Lo que distingue a esta mítica pertenencia a una comunidad es que las personas sienten pertenencia y pueden compartir todo, *porque son iguales* [...] El "nosotros", que expresa el deseo de ser similar, es una manera de evitar la necesidad de un individuo de ver más profundamente a los demás.[12]

Como tantos otros empeños modernos del poder público, el sueño de la pureza ha sido privatizado y desregulado en la época de la modernidad líquida: la concreción de ese sueño ha sido dejada en manos de la inicia-

[11] Véase Jean-Paul Besset y Pascale Krémer, "Le nouvel attrait pour les résidences 'sécurisées'", en: *Le Monde*, 15 de mayo de 1999, p. 10.

[12] Richard Sennett, "The myth of purified community", en: *The Uses of Disorder...*, ob. cit., pp. 36 y 39.

tiva privada –local, grupal–. La seguridad personal es ahora un tema igualmente personal, y las autoridades y la policía locales siempre están dispuestas a brindar consejo, mientras que las empresas constructoras se hacen cargo con gusto de la preocupación de los que están en condiciones de pagar por sus servicios. Las medidas adoptadas en forma personal –por un individuo o por un grupo– deben nivelarse con el impulso que estimuló a tomarlas. Según las reglas comunes del razonamiento mítico, la metonimia se convierte en metáfora: el deseo de repeler y expulsar los ostensibles peligros que cercan el cuerpo se transmuta en el de lograr que el "afuera" sea similar, "igual" o idéntico al "adentro", en el de remodelar el "allá" a semejanza del "aquí"; el sueño de una "comunidad de semejanzas" es, esencialmente, una proyección del *amour de soi*.

Es también un intento frenético de eludir la confrontación con interrogantes incómodos para los que no hay una buena respuesta: por ejemplo, *si vale la pena amar a un yo asustado y carente de confianza*, y si ese yo merece servir de proyecto para reformar el hábitat y de parámetro para evaluar una identidad aceptable. En una "comunidad de semejanzas" no se plantean esas preguntas, y, por lo tanto, la credibilidad en la seguridad lograda por medio de la purificación nunca será puesta en duda.

En otro libro (*En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, 2000), he hablado de la "profana trinidad" constituida por la incertidumbre, la inseguridad y la desprotección, cada una de las cuales genera una angustia aguda y dolorosa al ignorar su procedencia; sea cual fuere su origen, el vapor acumulado busca desesperadamente un escape, y con el acceso a las fuentes de incertidumbre y la inseguridad bloqueada, toda la presión se desplaza a otra parte, para caer, finalmente, sobre la frágil y delgada válvula de la seguridad corporal, doméstica y ambiental. Como consecuencia, el "problema de la seguridad" tiende a estar crónicamente sobrecargado con preocupaciones y anhelos que no puede resolver y de los que tampoco se puede descargar. Esta alianza profana conduce a una sed insaciable de más seguridad que ninguna medida práctica es capaz de paliar, ya que no llega a tocar ni a alterar las fuentes primordiales y prolíficas de la incertidumbre y la inseguridad, las dos responsables de tanta ansiedad y angustia.

El precio de la seguridad

Al examinar los escritos de los renacidos apóstoles del culto comunitario, Philippe Cohen concluyó que las comunidades que allí se ensalzan y se recomiendan como remedio para los problemas de la vida contemporánea son en verdad más semejantes a orfanatos, prisiones o manicomios que a sitios de potencial liberación. Cohen está en lo cierto; pero el potencial de liberación nunca fue una preocupación comunitaria: los problemas que se esperaba que las potenciales comunidades remediaran eran, en realidad, sedimentos de los excesos de liberación, una liberación demasiado grande. En la extensa e interminable búsqueda del equilibrio correcto entre libertad y seguridad, el comunitarismo siempre estuvo del lado de la seguridad. También aceptó que ambos valores humanos eran contrapuestos, que no se podía tener más de uno sin disminuir un poco o mucho del otro. Los comunitaristas no admiten la posibilidad de que la ampliación y la afirmación de las libertades humanas puedan incrementar la seguridad humana, que la libertad y la seguridad puedan crecer juntas, y que incluso puedan crecer individualmente sólo si cada una lo hace *junto a la otra*.

Repito: la visión de comunidad es como una isla de cálida y doméstica tranquilidad en medio de un mar inhóspito y turbulento. Tienta y seduce, *impidiendo que sus admiradores miren en profundidad*, ya que la posibilidad de domeñar las olas y cruzar el mar ha sido descartada de su agenda, por considerarla sospechosa y poco realista. El hecho de ser el único refugio confiere a esa visión un valor agregado, y ese valor sigue creciendo a medida que la bolsa donde se negocian otros valores de vida se torna más caprichosa e impredecible.

Como inversión segura (o, más bien, como inversión menos riesgosa que las otras), el valor del refugio ofrecido por la comunidad no tiene competidores serios, salvo, tal vez, el cuerpo del inversor –ahora, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, el elemento de la *Lebenswelt* tiene una expectativa de vida ostensiblemente más larga (de hecho, *incomparablemente* más larga) que todos sus adornos o envoltorios–. Como antes, el cuerpo sigue siendo mortal y por lo tanto transitorio, pero su brevedad, condicionada por la muerte, se asemeja a la eternidad cuando se la compara con la volatilidad y la fugacidad de todos los marcos de referencia, puntos de orientación, clasificaciones y evaluaciones que la modernidad pone y saca de las vidrieras y los anaqueles de los comercios. Los familiares, los compañeros de trabajo, los miembros de la misma clase y los vecinos son demasiado fluidos como para suponerlos permanentes y conferirles la categoría de marcos de referencia confiables. La esperanza de que "volveremos a encontrarnos mañana", esa convicción que solía proporcionar todas las razones necesarias para pensar hacia adelante, para actuar a largo plazo y para dar, uno a uno, los pasos del

trayecto –cuidadosamente planificado– de esta vida temporaria e incurablemente mortal, ha perdido gran parte de su credibilidad; la probabilidad de que uno encuentre mañana el propio cuerpo inmerso en una familia, un grupo de trabajo, una clase y un vecindario muy diferentes o radicalmente cambiados resulta hoy mucho más creíble.

En un ensayo que hoy parece una carta a la posteridad enviada desde la tierra de la modernidad sólida, Émile Durkheim señaló que "las acciones que tienen una cualidad duradera son dignas de nuestra voluntad; sólo los placeres que duran son dignos de nuestro deseo". Ésta era, sin duda, la lección que la modernidad sólida repetía, y con buenos resultados, a sus habitantes, pero suena ajena y vacía a los oídos contemporáneos –aunque tal vez menos grotesca que los consejos prácticos que Durkheim extrajo de ella–. Tras plantearse una pregunta que era para él puramente retórica ("¿qué valor tienen nuestros placeres individuales, tan vacíos y breves?"), se apresuraba a calmar la inquietud de los lectores, señalando que, afortunadamente, no estamos abandonados a perseguir esos placeres –"porque las sociedades tienen una vida infinitamente más larga que los individuos", "nos permiten saborear satisfacciones que no son efímeras"–. La sociedad, según la visión de Durkheim (perfectamente creíble en esa época), es el cuerpo "bajo cuya protección nos refugiamos del horror de la propia transitoriedad".[13]

El cuerpo y sus satisfacciones no son ahora *menos* efímeros que en la época en la que Durkheim cantó la gloria de las instituciones sociales duraderas. El problema es que todo lo demás –y especialmente esas instituciones sociales– se ha vuelto *más* efímero todavía que "el cuerpo y sus satisfacciones". La longevidad es una noción comparativa, y tal vez ahora el cuerpo mortal es la entidad más longeva que existe (de hecho, es la única entidad cuya expectativa de vida tiende a aumentar con el paso de los años). El cuerpo, podríamos decir, se ha convertido en santuario y último refugio de la continuidad y la duración; sea lo que fuere que signifique "largo plazo", no puede exceder los límites establecidos por la mortalidad corporal. El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trincheras de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en el último oasis entre las arenas agitadas por el viento. De allí la rabiosa, obsesiva y febril preocupación por defender el cuerpo. El límite entre el cuerpo y el mundo exterior es una de las fronteras contemporáneas más vigiladas. Los orificios corporales (sitios de entrada) y sus superficies (los puntos de contacto) son los principales focos del terror y la angustia generados por la conciencia de la mortalidad. Ya no comparten esa responsabilidad con otros focos (salvo, tal vez, con la "comunidad").

[13] Citado de Anthony Giddens (comp.), *Émile Durkheim: Selected Writings*, ob. cit., pp. 94 y 115.

La nueva supremacía del cuerpo se refleja en la tendencia a modelar la imagen de comunidad (la comunidad de los sueños de certidumbre-con-seguridad, la comunidad como invernadero de la seguridad) siguiendo el patrón del cuerpo idealmente protegido: se la visualiza como una entidad homogénea y armoniosa en su interior, purificada de toda sustancia extraña e indigerible, con todos los puntos de acceso cuidadosamente vigilados, controlados y protegidos, pero pesadamente armada en el exterior y recubierta por una coraza impenetrable. Los límites de la comunidad postulada, al igual que los límites exteriores del cuerpo, dividen el reino de la confianza y el cuidado amoroso de la jungla llena de riesgos, sospechas y vigilancia perpetua. El cuerpo y la comunidad postulada son suaves y aterciopelados por dentro y espinosos y pinchudos por fuera.

Cuerpo y comunidad son los últimos puestos defensivos del casi abandonado campo de batalla donde cada día, con pocos respiros, se entabla la lucha por la seguridad, la certidumbre y la protección. Deben llevar a cabo la tarea que antes se dividía entre muchos bastiones y empalizadas. Ahora dependen de ellos más cosas de las que pueden realizar, de modo que es probable que sólo logren profundizar, y no apaciguar, los temores que los convirtieron en refugio de todos aquéllos empeñados en hallar seguridad.

La nueva soledad del cuerpo y de la comunidad es resultado de un importante conjunto de cambios radicales que se resumen bajo el rótulo de modernidad líquida. No obstante, uno de esos cambios reviste particular trascendencia: la renuncia –o la eliminación– por parte del Estado a cumplir el rol de principal (y hasta monopólico) proveedor de certeza y seguridad, seguida de su negativa a respaldar las aspiraciones de certeza/seguridad de sus súbditos.

Después del Estado-nación

En los tiempos modernos, la nación fue "la otra cara" del Estado y su arma principal en el logro de soberanía territorial y poblacional. Gran parte de la credibilidad de la nación y de su atractivo como garante de seguridad y duración deriva de su íntima asociación con el Estado, y

–por medio del Estado– con las acciones destinadas a concretar la certeza y la seguridad de los ciudadanos sobre la base sólida y confiable de la acción colectiva. En las condiciones actuales, de poco le sirve a la nación su estrecho vínculo con el Estado. El Estado tampoco puede esperar mucho del potencial de movilización de la nación, cada vez menos necesario, ya que los ejércitos reunidos por el frenesí patriótico han sido reemplazados por aplomadas y profesionales elites de alta tecnología, y la riqueza del país ya no se mide por la calidad, la cantidad y el espíritu de la fuerza laboral sino por la seducción que pueda ejercer sobre las frías fuerzas mercenarias del capital global.

En un Estado que ha dejado de ser un puente seguro para trascender la prisión de la mortalidad individual, el llamado a sacrificar el bienestar individual, y hasta la vida individual, por la preservación de la gloria del Estado suena vacuo y grotesco, e incluso cómico. El romance de siglos entre la nación y el Estado toca a su fin: no se ha producido un divorcio, sino más bien se ha establecido entre ellos un acuerdo "de convivencia" que reemplaza el vínculo marital basado en la lealtad incondicional. Ahora, los cónyuges son libres de mirar hacia otra parte y de sellar nuevas alianzas; su sociedad ya no es el patrón obligatorio de una conducta correcta y aceptable. Podemos decir que la nación, que solía ofrecer un sustituto de la comunidad en la época de la *Gesellschaft*, se retrotrae ahora a la época anterior de la *Gemeinschaft*, en busca de un patrón que pueda imitar como modelo. El andamio institucional capaz de mantener entera a la nación es cada vez más concebible como una tarea de *bricolage* casero. Los sueños de certidumbre y seguridad –y no el aprovisionamiento rutinario y práctico de esas necesidades– deberían estimular a los individuos huérfanos a ponerse bajo el ala de la nación en su búsqueda de la elusiva seguridad.

Parece haber poca esperanza de rescatar los servicios estatales que proporcionaban certidumbre y seguridad. La libertad de la política estatal se ve permanentemente socavada por los nuevos poderes globales, equipados con las pavorosas armas de la extraterritorialidad, la velocidad de movimiento y la capacidad de evasión/escape; los castigos impuestos por violar la nueva ley global son rápidos y despiadados. De hecho, la negativa a jugar la partida según las nuevas reglas globales es el delito más duramente castigado, un crimen que los poderes estatales, atados al suelo por su propia soberanía definida territorialmente, deben evitar cometer a cualquier precio.

Casi siempre ese castigo es económico. Los gobiernos insubordinados, que prefieren las políticas proteccionistas o generosas provisiones públicas para los sectores "económicamente redundantes" de sus poblaciones, y que se resisten a dejar su país a merced de los "mercados financieros globales" y del "libre comercio global", no reciben préstamos y tampoco se les concede reducción alguna de sus deudas; sus monedas nacionales se convierten en leprosas globales, sufren maniobras especulativas adversas y devaluación forzosa; la bolsa local cae, el país termina acordonado por sanciones económicas y condenado a ser tratado como paria por pasados y futuros socios comerciales; los inversores globales empacan sus pertenencias y se llevan sus valores, dejando a las autoridades locales la tarea de limpiar los restos y de ocuparse de los desempleados.

Ocasionalmente, sin embargo, el castigo no se limita a "medidas económicas". Los gobiernos particularmente obstinados (pero no suficientemente fuertes como para resistirse durante mucho tiempo) reciben una lección ejemplar, destinada a advertir y asustar a sus potenciales imitadores. Si la diaria y rutinaria demostración de la superioridad de las fuerzas globales no basta para obligar al Estado a entrar en razón y cooperar con el nuevo "orden mundial", les toca el turno a las fuerzas militares: la superioridad de la velocidad sobre la lentitud, de la capacidad de eludir, de la extraterritorialidad sobre la localidad, todo eso se manifestará de modo espectacular, esta vez por medio de fuerzas armadas especializadas en tácticas de "atacar y desaparecer" y en la estricta división entre las "vidas que deben ahorrarse" y las vidas que no vale la pena salvar.

Desde el punto de vista ético, aún está abierto el debate con respecto a si la guerra contra Yugoslavia fue conducida de manera correcta y adecuada. Sin embargo, esa guerra tenía sentido como forma de "promover el orden económico global por otros medios, medios no políticos". La estrategia seleccionada por los atacantes funcionó bien como espectacular despliegue de la nueva jerarquía global y de las nuevas reglas de juego que la sustentan. De no ser por las miles de "víctimas" y por las ruinas que quedaron de un país privado de sustento y de capacidad de autorregeneración durante muchos años, podríamos hablar de una "guerra simbólica" *sui generis*: la guerra, su estrategia y sus tácticas fueron (conscientemente o no) un símbolo de la emergente relación de poder. El medio fue, por cierto, el mensaje.

Como profesor de sociología, no dejo de repetirles a mis estudiantes, año por medio, la versión estándar de la "historia de la civilización", marcada por un gradual pero incesante ascenso del sedentarismo y por la victoria final de los sedentarios sobre los nómades; se entendía perfectamente que los derrotados nómades eran, en esencia, la fuerza retrógrada y anticivilizatoria. Recientemente Jim MacLaughlin ha revelado el signi-

ficado de esa victoria, bosquejando una breve historia del trato dado a los "nómades" por las poblaciones sedentarias dentro de la órbita de la civilización moderna.[14] El nomadismo, señala, era considerado y tratado como una "característica de sociedades 'bárbaras' y subdesarrolladas". Los nómades eran definidos como primitivos y, a partir de Hugo Grotius, se estableció un paralelismo entre "primitivo" y "natural" (es decir, tosco, primario, precultural, incivilizado): "el desarrollo de las leyes, el progreso cultural y la civilización estuvieron íntimamente ligados a las relaciones hombre-tierra a lo largo del tiempo y a través del espacio". Para resumir: el progreso era identificado con el abandono del nomadismo por un modo de vida sedentario. Todo eso, por cierto, ocurrió durante la época de la modernidad pesada, cuando la dominación implicaba una confrontación directa y la conquista, anexión y colonización de un territorio. El fundador y teórico principal del "difusionismo" (un enfoque de la historia que fue muy popular en las capitales imperiales), Friedrich Ratzel, el predicador de los "derechos del más fuerte", categoría que consideraba éticamente superior e inevitable, dadas la rareza del genio civilizador y la proliferación de la imitación pasiva, captó con precisión el espíritu de su época cuando escribió, en vísperas del siglo colonialista:

> La lucha por la existencia significa una lucha por el espacio [...] Un pueblo superior que invade el territorio de su vecino más débil y salvaje lo despoja de sus tierras, lo obliga a recluirse en espacios demasiado pequeños para subsistir, y sigue invadiendo y apoderándose incluso de sus magras posesiones, hasta que el débil pierde los últimos restos de su dominio y es literalmente expulsado de la tierra [...] La superioridad de esos expansionistas radica primordialmente en su mayor capacidad para apropiarse, utilizar y poblar un territorio.

Evidentemente, no es la situación actual. El juego de la dominación en la época de la modernidad líquida ya no disputa entre "los más grandes" y "los más pequeños" sino entre los más rápidos y los más lentos. Dominan aquellos que son capaces de acelerar excediendo el poder de alcance de sus oponentes. Cuando la velocidad significa dominación, la apropiación, la utilización y la población del territorio se convierten en un *handicap* –una desventaja, no una ventaja–. El hecho de apropiarse o, peor

[14] Véase Jim MacLaughlin, "Nation-building, social closure and anti-traveller racism in Ireland", en: *Sociology*, febrero de 1999, pp. 129-151. También, la cita de Friedrich Ratzel.

aun, de anexar la tierra de otro implica inversión de capital y engorrosas y costosas tareas administrativas y políticas, responsabilidades, compromisos... y, sobre todo, limita considerablemente la futura libertad de movimientos.

No es posible prever con claridad si se entablarán otras guerras de "ataque y desaparición", dado que el primer intento terminó por inmovilizar a los vencedores... cargándolos con todas las molestas tareas de la ocupación territorial y de la responsabilidad administrativa, ocupaciones que no están en sintonía con las técnicas de poder de la modernidad líquida. El poder de la elite global se basa en su capacidad de eludir compromisos locales, y se supone que la globalización evita esas necesidades, dividiendo tareas y funciones de tal manera que sólo las autoridades locales deben hacerse cargo del rol de guardianes de la ley y el orden (locales).

De hecho, podemos advertir muchas señales de que los victoriosos están abocados a la reflexión: la estrategia de una "fuerza policial global" está sometida una vez más a un intenso escrutinio crítico. Entre las funciones que la elite global prefiere dejar en manos de los estados-nación, convertidos en comisarías locales, muchos incluirían los esfuerzos destinados a resolver los conflictos de los barrios bajos; se ha dicho que la solución de dichos conflictos debería "descentralizarse", reasignándoles un lugar inferior dentro de la jerarquía global –a pesar de los derechos humanos– y dándoles "el lugar que merecen" al pasarlos a las manos de los "señores locales", quienes poseen armas gracias a la generosidad del "interés económico bien entendido" de las empresas globales y de los gobiernos ansiosos de promover la globalización. Por ejemplo, Edward N. Luttwak, miembro titular del Centro Norteamericano para la Estrategia y los Estudios Internacionales, y por muchos años un confiable barómetro de los cambiantes ánimos del Pentágono, pidió, en el número de julio-agosto de 1999 de la publicación *Foreign Affairs* (que *The Guardian* calificó como "el periódico más influyente que circula en este momento"), que "se le dé una oportunidad a la guerra". Las guerras, según Luttwak, no son del todo malas, ya que conducen a la paz. Sin embargo, sólo habrá paz "cuando los beligerantes se agoten o cuando uno gane de manera decisiva". Lo peor (y eso es justamente lo que hizo la OTAN) es detenerse a mitad de camino, antes de que la agresión termine por mutuo agotamiento o por incapacitación de uno de los bandos. En esos casos los conflictos no se resuelven, sino que se congelan temporariamente, y los adversarios emplean el tiempo de tregua rearmándose y repensando sus tácticas. De modo que, por nuestro bien y por el de ellos, es mejor no interferir "en las guerras de otros".

El pedido de Luttwak seguramente encontrará oídos atentos y agradecidos. Después de todo, por lo que se ha visto a partir de "la promoción de la globalización por otros medios", abstenerse de intervenir y permitir que la guerra llegue a su "fin natural" por desgaste hubieran reportado los mismos beneficios sin tomarse la molestia de intervenir directamente "en las guerras de otros", y sin involucrarse en las engorrosas y estériles consecuencias. Para aplacar la conciencia que exige la decisión imprudente de entablar una guerra bajo una bandera humanitaria, Luttwak señala la obvia inadecuación de la intervención militar: "aun una intervención desinteresada y en gran escala puede resultar inútil para alcanzar un fin humanitario. Uno llega a preguntarse si los kosovares no estarían mejor si la OTAN no hubiera hecho nada". Probablemente hubiera sido mejor para las fuerzas de la OTAN seguir tranquilamente con su entrenamiento diario, dejando que los locales hicieran lo que tenían que hacer.

La causa de tanta reflexión *a posteriori*, que llevó a que los vencedores lamentaran su intervención (oficialmente proclamada como un éxito), fue que no pudieron evitar la misma situación que la estrategia de "ataque y desaparición" procuraba prevenir: la necesidad de invadir, ocupar y administrar el territorio conquistado. Cuando los paracaidistas descendieron sobre Kosovo, ya se había logrado impedir que los beligerantes se mataran a tiros, pero la tarea de mantenerlos a distancia hizo que las fuerzas de la OTAN "cayeran del cielo" y se hicieran responsables de la caótica realidad reinante. Henry Kissinger, un analista sobrio y perceptivo y un gran maestro de la política entendida (de manera un poco anticuada) como el arte de lo posible, advirtió que sería un error volver a responsabilizarse de la recuperación de las tierras devastadas por los bombardeos.[15] Ese plan, señala Kissinger, "corre el riesgo de convertirse en un compromiso eterno que provocará mayor involucramiento, y que nos hará ocupar el rol de gendarmes de una región llena de odio en la que tenemos pocos intereses estratégicos". El "involucramiento" es precisamente lo que desean impedir las guerras que pretenden "promover la globalización por otros medios". La administración civil, agrega Kissinger, inevitablemente produciría conflictos, y a ella le tocaría la tarea, costosa y éticamente dudosa, de resolverlos por la fuerza.

Hasta el momento hay pocos indicios de que las fuerzas de ocupación logren resolver los conflictos mejor que aquellos a los que bombardearon y reemplazaron porque habían fracasado en la tarea. Contrariamente a lo ocurrido con los refugiados en cuyo nombre fue lanzado el bombardeo, la vida cotidiana de los que volvieron rara vez llega a los titulares, pero las noticias que ocasionalmente llegan a los lectores y espectadores de los medios son ominosas. "Una ola de violencia y de constantes represalias contra los serbios y la minoría católica de Kosovo amenaza con socavar la precaria estabilidad de la provincia, provocando una limpieza étnica de serbios sólo un mes después de que las tropas de la OTAN asumieron el control", informa Chris Bird desde Pristina.[16] Las fuerzas de la OTAN parecen perdidas e impotentes ante la furia del odio étnico, que se podía adscribir a la maldad premeditada de un solo villano y era fácil de resolver cuando las cosas se veían desde las cámaras de TV instaladas en los bombarderos ultrasónicos.

Jean Clair, junto con otros comentaristas, espera que la consecuencia de la guerra de los Balcanes sea una profunda y duradera desestabilización de toda el área, y la implosión más que la maduración de las jóvenes –incluso no nacidas– y vulnerables democracias como las de Macedonia, Albania, Croacia o Bulgaria.[17] (Daniel Vernet proporcionó un panorama de las opiniones sobre el mismo tema por parte de científicos políticos y sociales de primera línea, todos ellos provenientes de los Balcanes, bajo el título "The Balkans face a risk of agony without end".)[18] Pero también Clair se pregunta cómo se llenará el vacío político dejado al cortar de raíz la viabilidad de los estados-nación. Las fuerzas del mercado global, jubilosas ante la perspectiva de un camino sin obstáculos, probablemente ocupen ese espacio, pero no lograrán (ni desearán) sustituir a las ausentes o ya impotentes autoridades políticas. Tampoco sentirán mucho interés por la resurrección de un Estado-nación fuerte y confiado, plenamente al mando del territorio.

"Otro plan Marshall" es la respuesta más común al interrogante. No sólo los generales son famosos por su lucha en la última guerra victoriosa. Pero no siempre es posible resolver una situación pagando, por grande que sea la suma destinada a ese propósito. La desdichada situación de los Balcanes es muy distinta de la situación de reconstrucción de los estados-nación, de su soberanía y de los medios de subsistencia de los ciudadanos después de la Segunda Guerra Mundial. En los Balcanes después

[15] Véase Jean Clair, "De Guernica à Belgrade", en: *Le Monde*, 21 de mayo de 1999, p. 16.

[16] *Newsweek*, 21 de junio de 1999.

[17] Véase Chris Bird, "Serbs flee Kosovo revenge attacks", en: *The Guardian*, 17 de julio de 1999.

[18] Véase Daniel Vernet, "Les Balkans face au risque d'une tourmente sans fin", en: *Le Monde*, 15 de mayo de 1999, p. 18.

de Kosovo no sólo debemos enfrentarnos a la tarea de la reconstrucción material (los yugoslavos han perdido todo medio de subsistencia), sino también a los furibundos chauvinismos interétnicos que, tras la guerra, han emergido con mayor intensidad. La inclusión de los Balcanes en la red de mercados globales no servirá para apaciguar la intolerancia y el odio, ya que incrementará la inseguridad, que fue (y sigue siendo) la causa del recrudecimiento de los sentimientos tribales. Existe el riesgo, por ejemplo, de que el debilitamiento del poder de resistencia serbio funcione como estímulo para que sus vecinos se embarquen en una nueva ronda de hostilidades y limpieza étnica.

Dado el poco impresionante récord de los políticos de la OTAN, que en general han manejado torpemente los temas complejos y delicados típicos de los Balcanes, con su "faja de poblaciones mezcladas" (como la denominara perceptivamente Hannah Arendt), podemos esperar otra serie de costosas equivocaciones. Tampoco sería erróneo sospechar que se aproxima el momento en el que los líderes europeos, seguros de que ya no hay ninguna oleada de refugiados que pueda pedir asilo y perturbar así a su rico electorado, perderán interés en esas tierras incontrolables, como ya ha ocurrido en el pasado –Somalía, Sudán, Ruanda, Timor Este y Afganistán–. Entonces retrocederemos otra vez al primer casillero, tras un desvío sembrado de cadáveres. Antonina Jelyazkova, directora del Instituto Internacional para los Estudios sobre las Minorías, expresó muy bien esta idea (citada por Vernet): "el tema de las minorías no se resuelve con bombas. Esos ataques desencadenarán el infierno en ambos bandos".[19] Al tomar partido por el bando de la reivindicación nacionalista, la acción de la OTAN incrementó aun más los ya furiosos nacionalismos de la zona y preparó el terreno para futuras repeticiones de intentos genocidas. Una de las consecuencias más horribles es que la adaptación mutua y la amistosa coexistencia de lenguas, culturas y religiones se han vuelto más improbables que nunca. A pesar de las buenas intenciones, los resultados son contrarios a los que esperaríamos de un emprendimiento verdaderamente ético.

La conclusión, aún preliminar, es poco auspiciosa. Los intentos de apaciguar la agresión global por medio de nuevas "acciones de la policía global" han demostrado hasta ahora ser, en el mejor de los casos, inconcluyentes, y más bien contraproducentes. Los efectos generales de la incesante globalización han sido muy poco equilibrados: la herida de la renovada lucha tribal se produjo en primer término, mientras que la medicina necesaria para curarla está, también en el mejor de los casos, en etapa de prueba (o, mejor dicho, en la etapa de ensayo y error). La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades.

[19] Daniel Vernet, ibíd.

Llenar el vacío

Para las multinacionales (es decir, las empresas globales con intereses y lealtades dispersos y cambiantes), "el mundo ideal" es uno "sin estados, o al menos con estados pequeños y no grandes", observó Eric Hobsbawm.

> A menos que tenga petróleo, cuanto menor es un Estado, tanto más débil, y menos dinero cuesta comprar al gobierno [...] Actualmente tenemos un sistema dual, el oficial de las "economías nacionales" de los estados, y el real pero extraoficial de las unidades e instituciones transnacionales [...] A diferencia del Estado, con su territorio y poder, otros elementos de la "nación" pueden ser y son fácilmente anulados por la globalización de la economía. La etnicidad y la lengua son los dos más obvios. Si se eliminan el poder y la fuerza coercitiva del Estado, su relativa insignificancia queda al descubierto.[20]

Como la globalización de la economía avanza rápidamente, cada vez es menos necesario "comprar gobiernos". La flagrante incapacidad de los gobiernos para equilibrar las cuentas con los recursos de los que disponen (es decir, con los recursos que con seguridad seguirán bajo su jurisdicción, sea cual fuere el balance que elijan) bastaría para que se entregaran a lo inevitable e incluso para que colaboraran activamente con los "globalizadores".

Anthony Giddens usó la metáfora del apócrifo *juggernaut* para expresar el mecanismo de la "modernización" global. La misma metáfora es adecuada para la actual globalización de la economía: cada vez es más difícil distinguir a los actores de sus objetos pasivos, ya que la mayoría de los gobiernos nacionales compiten entre sí para implorar, convencer o seducir al *juggernaut* global de que cambie de ruta y arribe primero a las tierras que ellos administran. Los pocos gobiernos lentos, tontos,

[20] Eric Hobsbawm, "The nation and globalization", en: *Constellations*, marzo de 1998, pp. 4-5.

miopes o simplemente soberbios y que no se unen a la competencia se encontrarán en problemas cuando no tengan nada de que jactarse para persuadir a los electores que "votan con la billetera", o serán rápidamente condenados al ostracismo por el obediente coro de la "opinión mundial", bombardeados o amenazados con el bombardeo, todo para hacerles recuperar el juicio e integrarlos a las filas.

Si el principio de soberanía de los estados-nación está definitivamente desacreditado y se lo ha eliminado de los estatutos del derecho internacional, si el poder de resistencia de los estados se ha quebrado a tal punto que ya no es necesario tomarlo en cuenta en los cálculos de los poderes globales, el reemplazo del "mundo de naciones" por un orden supranacional (un sistema político global de frenos y equilibrios destinado a regular las fuerzas económicas globales) es sólo una de las posibilidades –y, desde la perspectiva de hoy, no la más segura–. La difusión en todo el mundo de lo que Pierre Bourdieu ha llamado la "política de la precarización" tiene iguales posibilidades de imponerse. Si el ataque contra la soberanía del Estado demuestra ser fatal y terminal, si el Estado pierde el monopolio de la coerción (que tanto Max Weber como Norbert Elias consideraron su rasgo más distintivo y, al mismo tiempo, el atributo *sine qua non* de la racionalidad moderna y del orden civilizado), esa situación no originará la disminución de la suma total de la violencia, incluyendo la violencia genocida; simplemente, la violencia será "desregulada" y descenderá desde el nivel del Estado hasta el nivel (neotribal) de la "comunidad".

En ausencia de un marco institucional de estructuras "arbóricas" (para usar la metáfora de Deleuze/Guattari), la sociabilidad puede retornar a sus manifestaciones "explosivas", extendiéndose "rizomáticamente" y generando formaciones de diferentes grados de durabilidad, pero invariablemente inestables, conflictivas y sin fundamentos sólidos sobre los cuales basarse –salvo las apasionadas y frenéticas acciones de sus adherentes–. Habría que compensar la inestabilidad endémica de las bases. Y la complicidad activa (voluntaria o compulsiva) de los crímenes que sólo una "comunidad explosiva" puede exonerar y eximir de castigo sería la mejor candidata para llenar ese vacío. Las comunidades explosivas necesitan que la violencia surja y que siga existiendo. Necesitan enemigos a quienes amenazar con la extinción y enemigos a quienes perseguir colectivamente, torturar y mutilar, para convertir a cada miembro de la comunidad en cómplice de algo que, en caso de que la batalla se perdiera, sería considerado un crimen de lesa humanidad, juzgado y castigado.

En una larga serie de estudios notables (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*; *Le bouc émissaire*; *La violence et le sacré* [*La violencia y lo sagrado*]), René Girard desarrolló una abarcadora teoría sobre el rol de la violencia en el nacimiento y la perseverancia de una comunidad. Un impulso violento bulle bajo la superficie calma de la cooperación pacífica y amistosa: es necesario canalizarlo más allá de las fronteras de la comunidad, en cuya tranquila isla la violencia está prohibida. La violencia, que de otro modo demostraría la falsedad de la unidad comunitaria, es reciclada como arma de defensa de la comunidad. Bajo esta forma reciclada, resulta indispensable; debe ser puesta en escena repetidamente, como forma de rito sacrificial para el cual se elige una víctima sustituta según reglas estrictas pero nunca explícitas. "Hay un común denominador que determina la eficacia de todos los sacrificios." Este común denominador es

> la violencia interna –todos los disensos, las rivalidades, los celos y las disputas intracomunitarios que los sacrificios tienen por objeto suprimir–. El propósito del sacrificio es devolver armonía a la comunidad, reforzar la trama social.

Lo que une a las numerosas formas de sacrificio ritual es el propósito de mantener vivas la memoria de la unidad comunitaria y su precariedad. Pero para desempeñar el rol de "víctima sustituta", el objeto sacrificado sobre el altar de la unidad comunitaria debe ser elegido cuidadosamente –y las reglas de esa selección son tan exigentes como precisas–. Para ser adecuado para el sacrificio, el potencial objeto "debe tener una gran semejanza con las categorías humanas excluidas de las 'sacrificables'" (es decir, los humanos que "pertenecen a la comunidad"), "pero que ofrezcan un grado de diferencia que impida toda confusión posible". Los candidatos deben estar fuera de la comunidad pero no demasiado lejos; deben asemejarse a "nosotros, los miembros legítimos de la comunidad", pero también deben ser inconfundiblemente diferentes. El acto de sacrificar estos objetos, después de todo, está destinado a marcar límites impenetrables entre el "adentro" y el "afuera" de la comunidad. No hace falta decir que las categorías entre las cuales se seleccionan habitualmente las víctimas son

> seres que están afuera o en los bordes de la sociedad; prisioneros de guerra, esclavos, adictos [...] individuos exteriores o marginales, incapaces de establecer o compartir los lazos sociales que unen al resto de los habitantes. Su *status* de extranjeros o enemigos, su condición servil o simplemente su edad impiden a las futuras víctimas integrarse a la comunidad.

La ausencia de un vínculo social con los miembros "legítimos" de la comunidad (o la prohibición de establecerlo) tiene una ventaja más: las víctimas "pueden ser expuestas a la violencia sin riesgo de venganza";[21] es posible castigarlas impunemente –o al menos eso es lo que se espera mientras se declara exactamente lo contrario, pintando el carácter sanguinario y criminal de las víctimas con colores vívidos y enunciando recordatorios de que hay que cerrar filas y mantener en estado de alerta todo el vigor y la vigilancia de la comunidad–.

La teoría de Girard consigue dar sentido a la violencia que abunda en las belicosas fronteras de las comunidades, y particularmente de las comunidades cuya identidad es incierta o cuestionable, o, más precisamente, da sentido al uso común de la violencia como recurso para establecer fronteras cuando éstas no existen, o son permeables o difusas. Sin embargo, parecen necesarios, en este punto, tres comentarios.

En primera instancia, si el sacrificio regular de "víctimas sustitutas" es una ceremonia de renovación del "contrato social" no escrito, puede cumplir ese rol gracias a su otro aspecto: el de la recordación colectiva de un mítico o histórico "acontecimiento fundacional", del pacto original realizado en el campo de batalla empapado con la sangre del enemigo. Si ese acontecimiento no existe, debe ser retrospectivamente creado por medio de la asidua repetición del rito sacrificial. No obstante, sea genuino o inventado, sienta un patrón para todos los postulantes al *status* comunitario –las potenciales comunidades que todavía no están en condiciones de reemplazar la sombría "realidad" por un ritual benigno–, así como también instituye el asesinato de víctimas reales por el sacrificio de víctimas sustitutas. Por sublimada que sea la forma de sacrificio ritual que transforma la vida comunitaria en una constante reposición del milagro del "día de la independencia", la enseñanza pragmática que extraen todas las aspirantes a comunidad inspira actos escasos de sutileza y de elegancia litúrgica.

En segundo término, la idea de que una comunidad cometa el "asesinato original" para asegurar su existencia y estrechar sus filas es, según el propio Girard, incongruente; antes de que se cometiera ese crimen original ni siquiera habrían existido filas que pudieran estrecharse ni comunidad que asegurar. (El mismo Girard lo explica en el capítulo 10,

[21] René Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972. Aquí se lo cita en la traducción inglesa de Patrick Gregory, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 8, 12 y 13 [traducción castellana: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998].

cuando describe la ubicuidad simbólica de la separación dentro de la liturgia sacrificial: "el nacimiento de la comunidad es, primordialmente, un acto de división".) La idea de deportar la violencia más allá de las fronteras de la comunidad (literalmente matando a los extraños con el objeto de mantener la paz entre los miembros) es otro caso más de aplicación del tentador pero confuso procedimiento que consiste en convertir una función (ya sea genuina o imputada) en explicación causal. En realidad, es el asesinato original el que da vida a la comunidad, al establecer una exigencia de solidaridad y la necesidad de cerrar filas. La legitimidad de las víctimas originales requiere la solidaridad comunitaria y debe ser reconfirmada anualmente por medio de los ritos sacrificiales.

En tercer lugar, la afirmación de Girard de que "el sacrificio es primordialmente un acto de violencia sin riesgo de venganza" (p. 13) necesita ser complementada con la observación de que, para lograr que el sacrificio sea efectivo, la falta de riesgo debe ocultarse cuidadosamente o, mejor aun, debe ser negada enfáticamente. El enemigo no tiene que haber muerto del todo en el asesinato original, sino más bien tiene que ser una especie de zombi, presto a levantarse de la tumba en cualquier momento. Un enemigo muerto verdaderamente, incapaz de resurrección, no inspira suficiente miedo como para justificar la necesidad de unidad... y los ritos sacrificiales se celebran regularmente para recordar a todos que el rumor de la desaparición final del enemigo es pura propaganda, y por lo tanto sólo funciona como prueba de que el enemigo sigue vivo y coleando.

En una formidable serie de estudios sobre el genocidio bosnio, Arne Johan Vetlesen señala que en ausencia de bases institucionales confiables (diríamos duraderas y seguras), cualquier espectador distante o indiferente se convierte en el enemigo más formidable y aborrecido: "desde el punto de vista de un agente del genocidio, los espectadores son personas que poseen el potencial de detener el genocidio en marcha".[22] Quiero agregar que aunque los espectadores pongan en práctica o no ese potencial, su presencia como "espectadores" (gente que no hace nada por destruir al enemigo común) es un desafío al presupuesto del que la comunidad explosiva deriva su *raison d'être*: el presupuesto que dice que se trata de una situación "ellos o nosotros", que la destrucción de "ellos" es indispensable para "nuestra" supervivencia y que matarlos es la *conditio sine qua non* para que "nosotros" sigamos con vida. También deseo agregar

[22] Arne Johan Vetlesen, "Genocide: a case for the responsibility of the bystander", julio de 1998, manuscrito.

que como la participación en la comunidad no está "predeterminada" ni asegurada institucionalmente, el "bautismo de sangre (derramada)" –la participación en el crimen colectivo– es la única manera de ingresar y la única legitimación de la pertenencia. A diferencia de los genocidios conducidos por el Estado (particularmente, a diferencia del Holocausto), la clase de genocidio que es el ritual de nacimiento de las comunidades explosivas no puede confiarse a expertos ni delegarse en unidades especializadas. Lo que verdaderamente importa es el número de asesinos, no el número de "enemigos" asesinados.

También importa que el asesinato se cometa abiertamente, a la luz del día y a la vista de todos, que haya testigos que conozcan el nombre de los perpetradores... para que la posibilidad de retirarse y evitar el castigo no sea una opción viable y la comunidad nacida del crimen iniciático siga siendo el único refugio de los perpetradores. La limpieza étnica, como lo expresó Arne Johan Vetlesen en su estudio sobre Bosnia,

> se basa en y *mantiene* las condiciones de proximidad existentes entre el perpetrador y la víctima y, de hecho, las crea si no existen, prolongándolas cuando parecen desvanecerse. En esta violencia superpersonalizada, familias enteras fueron obligadas a ser testigos de torturas, violaciones y muertes[23]

Además, a diferencia del genocidio a la vieja usanza, y sobre todo del Holocausto, el "tipo ideal", los testigos son ingredientes indispensables dentro de la mezcla de factores de la que nace una comunidad explosiva. Una comunidad explosiva puede contar razonablemente (aunque con frecuencia engañosamente) con una vida prolongada sólo mientras el crimen original sea recordado y sus miembros, conscientes de qué existen abundantes pruebas de ese crimen, permanezcan juntos y solidarios, unidos por el interés común de cerrar filas para poder así rebatir la naturaleza criminal, y punible, de ese acto. La mejor manera de satisfacer estas condiciones es reviviendo periódica o continuamente el recuerdo de ese crimen y el miedo al castigo, por medio de nuevos crímenes que se añaden así al original. Como las comunidades explosivas nacen normalmente en pares (no puede haber "nosotros" si "ellos" no existen), y como cualquiera de ambos miembros (el que en ese momento sea más fuerte) está dispuesto a recurrir a la violencia genocida, no hay escasez de oportunidades para encontrar un pretexto adecuado para emprender una nueva "limpieza étnica" o intento genocida. Por lo tanto, la violencia que acompaña a las comunidades explosivas y que es su estilo de vida se autopropaga, autoperpetúa y autorrefuerza. Genera las "cadenas esquismogenéticas" descriptas por Gregory Bateson, que resisten todos los intentos de acortarlas y más aun de revertirlas.

[23] Arne Johan Vetlesen, "Yugoslavia, genocide and modernity", enero de 1999, manuscrito.

Un rasgo que determina la particular ferocidad y turbulencia de la clase de comunidades explosivas analizadas por Girard y Vetlesen, y que las dota de un considerable potencial genocida, es su "conexión territorial". Ese potencial puede remontarse a otra paradoja de la época líquido/moderna. La territorialidad está íntimamente ligada con la obsesión espacial de la modernidad sólida, se alimenta de ella y a su vez contribuye a su preservación. Las comunidades explosivas, por el contrario, están cómodas en la época de la modernidad líquida. La mezcla de sociabilidad explosiva con aspiraciones territoriales da como resultado, inevitablemente, mutaciones monstruosas, abortivas e "inadecuadas". La alternancia de estrategias "émicas" y "fágicas" para la conquista y la defensa del espacio (que fue generalmente el punto de conflicto en la modernidad sólida) queda así fuera de lugar (y, lo más importante, "fuera de tiempo") en un mundo dominado por la variedad liviana/fluida/*software* de la modernidad; en ese mundo, representa una transgresión de la norma.

Las sitiadas poblaciones sedentarias se niegan a aceptar las reglas del nuevo poder "nomádico", actitud que a la elite nomádica global le resulta difícil comprender (así como repulsiva e indeseable) y que ve como un signo de retardo y retraso. Cuando se trata de una confrontación, particularmente de tipo militar, las elites nomádicas del mundo líquido/moderno consideran que la estrategia territorial de las poblaciones sedentarias es "bárbara" en comparación con su propia estrategia militar "civilizada". La elite nomádica es quien establece y determina los criterios con los que se clasifican y evalúan las obsesiones territoriales. Se ha invertido la situación, y la vieja y probada arma de la "cronopolítica", utilizada por las triunfantes poblaciones sedentarias para expulsar a los nómades a la prehistoria salvaje/bárbara, es empleada ahora por las victoriosas elites nomádicas en su lucha contra lo que ha quedado de la soberanía territorial y contra todos aquellos que se dedican a defenderla.

En su reprobación de las prácticas territoriales, las elites nomádicas cuentan con el apoyo popular. La indignación provocada por las masivas expulsiones denominadas "limpiezas étnicas" crece aun más porque parecen una versión magnificada de las tendencias que se manifiestan a diario, aunque en menor escala, aquí a la vuelta –en todos los espacios

urbanos de las tierras que conducen la cruzada civilizadora–. Combatiendo a los "limpiadores étnicos" exorcizamos a nuestros propios "demonios internos" que nos inducen a recluir en guetos a los indeseados "extraños", a aplaudir las limitaciones de las leyes de asilo, a exigir que los extraños desaparezcan de las calles de la ciudad y a pagar cualquier precio por refugios rodeados de cámaras de vigilancia y guardias armados. En la guerra yugoslava, el deseo de ambos bandos era similar, aunque lo que uno de ellos declaraba abiertamente como objetivo era cuidadosa pero torpemente silenciado por el otro. Los serbios deseaban expulsar de su territorio a una recalcitrante minoría albanesa, mientras que los países de la OTAN "respondieron por afinidad": la campaña militar se puso en marcha primordialmente porque los otros europeos querían mantener a los albaneses en Serbia para evitar la amenaza de que se convirtieran en emigrantes incómodos e indeseados.

Las comunidades de guardarropa

El vínculo existente entre la comunidad explosiva en su encarnación líquido/moderna y la territorialidad no es de orden necesario y por cierto tampoco es universal. La mayoría de las comunidades explosivas contemporáneas están hechas a la medida de la época líquido/moderna: aun cuando su manera de reproducción sea territorial, son en realidad extraterritoriales (y tienden a ser más exitosas cuanto menos dependen de las restricciones territoriales) –al igual que las identidades que crean y que mantienen precariamente con vida entre la explosión y la extinción–. Su naturaleza "explosiva" resuena bien con las identidades de la modernidad líquida: al igual que esas identidades, las comunidades tienden a ser volátiles, transitorias, "monoaspectadas" o "con un solo propósito". Su tiempo de vida es breve y lleno de sonido y de furia. No extraen poder de su expectativa de duración sino, paradójicamente, de su precariedad y de su incierto futuro, de la vigilancia y de la inversión emocional exigida por su frágil pero furibunda existencia.

La designación "comunidad de guardarropa" capta perfectamente algunos de sus rasgos característicos. Los asistentes a un espectáculo se visten *para la ocasión*, ateniéndose a un "código de sastrería" distinto de los códigos que siguen diariamente –situación que simultáneamente diferencia esta ocasión como "especial" y hace que los espectadores presenten, dentro del teatro, un aspecto más uniforme que fuera de él–. La función nocturna es lo que los ha atraído a todos, por diversos que sean

sus intereses y pasatiempos diurnos. Antes de entrar al auditorio, todos dejan los abrigos que usaban en la calle en el guardarropa de la sala (contando las perchas ocupadas se puede estimar el número de espectadores, y evaluar el futuro éxito o el fracaso de la obra representada). Durante la función, todos los ojos están fijos en el escenario, que concentra la atención. La alegría y la tristeza, las risas y el silencio, los aplausos, los gritos de aprobación y los jadeos de sorpresa están sincronizados –como si estuvieran guionados y dirigidos–. Sin embargo, cuando cae el telón, los espectadores recogen sus pertenencias en el guardarropa, vuelven a ponerse sus ropas de calle y retoman sus diferentes roles mundanos, para mezclarse poco después con la variada multitud que llena las calles de la ciudad de las que emergieron horas antes.

Las comunidades de guardarropa necesitan un espectáculo que atraiga el mismo interés latente de diferentes individuos, para reunirlos durante cierto tiempo en el que otros intereses –los que los separan en vez de unirlos– son temporariamente dejados de lado o silenciados. Los espectáculos, como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un "interés grupal": esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación.

Los espectáculos han reemplazado la "causa común" de la época de la modernidad pesada/sólida/*hardware* –situación que da cuenta de una gran diferencia en cuanto a la naturaleza de las identidades actuales, y que explica las tensiones emocionales y los traumas generadores de agresión que suelen acompañar su constitución–.

La expresión "comunidades de carnaval" es también adecuada para designar a las comunidades en cuestión. Después de todo, esas comunidades ofrecen un respiro temporario del tormento de la solitaria lucha cotidiana, de la agotadora situación de los individuos *de jure*, convencidos u obligados a arreglarse solos con sus problemas. Las comunidades explosivas son *acontecimientos* que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como todos los carnavales, dan canalización a la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos. Y, al igual que la filosofía de las melancólicas cavilaciones de Ludwig Wittgenstein, "dejan todo como estaba" (es decir, si no contamos las heridas y cicatrices morales de aquellos que escaparon a la suerte de ser "víctimas mortales").

Ya sean "de guardarropa" o "de carnaval", las comunidades explosivas son un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la

soledad de los individuos *de jure* y sus ardientes pero vanos esfuerzos por elevarse al nivel de los individuos *de facto*. Los espectáculos, las perchas del guardarropa y las fiestas de carnaval que atraen multitudes son muchos y diversos, para todos los gustos. El mundo feliz huxleyano tomó prestada del *1984* de Orwell la estratagema de los "cinco minutos de odio (colectivo)", complementándola ingeniosamente con los "cinco minutos de adoración (colectiva)". Cada día, los titulares de los diarios y de la TV agitan un nuevo estandarte bajo el cual podemos reunirnos y marchar hombro (virtual) con hombro (virtual). Ofrecen un "propósito común" virtual en torno del cual pueden reunirse las comunidades virtuales, empujadas y tironeadas alternativamente por el sentimiento de pánico sincronizado (a veces moral, pero casi siempre inmoral o amoral) y éxtasis.

Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las "genuinas" (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca –desesperada pero vanamente– alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos.

Lejos de ser una cura para el sufrimiento provocado por el infranqueable abismo que se abre entre el destino del individuo *de jure* y el del individuo *de facto*, son en realidad síntomas y a veces factores causales del desorden social típico de la condición de la modernidad líquida.

Epílogo

Acerca de escribir; acerca de escribir sociología[1]

> La necesidad de pensamiento es lo que nos hace pensar.
>
> THEODOR W. ADORNO

Citando la opinión del poeta checo Jan Skácel acerca de la condición del poeta (quien, según Skácel, sólo descubre los versos que "siempre estuvieron allí, en lo profundo"), Milan Kundera comenta (en *L'art du roman* [*El arte de la novela*], 1986): "para el poeta, escribir significa derribar el muro tras el cual se oculta algo que 'siempre estuvo allí'". En este sentido, la tarea del poeta no es diferente de la tarea del historiador, que también *descubre* en vez de *inventar*: el historiador, como el poeta, revela, en situaciones siempre nuevas, posibilidades humanas que antes estaban ocultas.

Lo que el historiador hace naturalmente es un desafío, una tarea y una misión para el poeta. Para estar a la altura de esa misión, el poeta no debe someterse a las verdades ya conocidas y gastadas, a verdades que ya son "obvias" porque han sido sacadas a la superficie y han quedado flotando allí. No importa si esas verdades "dadas por sentado de antemano" son consideradas revolucionarias o disidentes, cristianas o ateas... o si se las ha considerado nobles, correctas o adecuadas. Sea como fuere, esas "verdades" no son "eso oculto" que el poeta está llamado a revelar, sino que son, más bien, parte del muro que el poeta debe derribar. Los voceros de lo obvio, lo autoevidente y "lo que todos creemos, ¿no es cierto?" son, según Kundera, *falsos poetas*.

Pero ¿qué tiene que ver –si es que tiene que ver– la vocación del poeta con la tarea del sociólogo? Nosotros, los sociólogos, raramente escribimos poemas. (Para escribir, algunos nos tomamos licencia de la obligación profesional.) Y sin embargo, si no queremos compartir el destino de "falsos poetas" y aborrecemos ser "falsos sociólogos", debemos aproxi-

[1] Este ensayo fue publicado anteriormente en *Theory, Culture and Society*, 1, 2000.

marnos tanto como los poetas a esas posibilidades humanas ocultas; por ese motivo debemos traspasar los muros de lo obvio y lo autoevidente, de la moda ideológica del momento, cuya circulación generalizada funciona como prueba de sentido. Demoler esos muros es tarea del sociólogo tanto como del poeta, y por la misma razón: las posibilidades ocultas tras el muro disfrazan las potencialidades humanas e impiden las revelaciones genuinas.

Tal vez los versos buscados por el poeta "siempre estuvieron allí". Sin embargo, no podemos estar igualmente seguros con respecto al potencial humano descubierto por la historia. ¿Acaso los humanos –los hacedores y los hechos, los héroes y las víctimas de la historia– tienen siempre el mismo volumen de posibilidades, esperando el momento adecuado para su revelación? ¿O más bien, según lo demuestra la historia, la oposición entre descubrimiento y creación no existe y carece de sentido? Como la historia es un eterno proceso de creación humana, ¿no es también, por la misma razón, un eterno proceso de autodescubrimiento humano? La propensión a revelar/crear siempre nuevas posibilidades, a expandir el inventario de posibilidades ya descubiertas y concretadas, ¿no es acaso el único potencial humano que siempre ha estado, y sigue estando, "allí desde siempre"? El dilema de si la nueva posibilidad ha sido creada o "meramente" descubierta por la historia es por cierto un alimento digno de muchas mentes escolásticas, pero la historia no espera respuesta y se las arregla perfectamente sin ella.

El valioso y seminal legado de Nicklas Luhmann a sus colegas sociólogos ha sido la noción de *autopoiesis* –autocreación (del griego ποιεῖη, hacer, crear, dar forma, el opuesto de πάσχειν, sufrir, ser objeto y no origen de la acción)–, destinada a captar y abarcar la sustancia esencial de la condición humana. La elección del término fue en sí misma una creación o descubrimiento del vínculo (un parentesco heredado más que una afinidad electiva) entre la historia y la poesía. La poesía y la historia son dos corrientes paralelas ("paralelas" en el sentido del universo no-euclidiano regido por la geometría de Bolyai y Lobachevski) de esa autopoiesis de las potencialidades humanas, donde el descubrimiento sólo puede adoptar la forma de creación, y el autodescubrimiento es el acto creativo primordial.

La sociología, decimos, es una tercera corriente, que corre paralela a las otras dos. O al menos eso debería ser para permanecer dentro de esa condición humana que trata de explicar y hacer inteligible; y en eso ha tratado de convertirse desde su concepción, aunque se ha desviado repetidamente, confundiendo los muros aparentemente impenetrables e inexpugnables con los límites últimos del potencial humano, y se ha salido de curso para asegurar al comandante y a las tropas del cuartel que los límites establecidos para dejar fuera las áreas no-pertinentes jamás serán transgredidos.

Alfred de Musset observó dos siglos atrás que "los grandes artistas no tienen país". Hace doscientos años, esas palabras eran militantes, una suerte de declaración de guerra. Se escribieron en medio de ensordecedoras fanfarrias de patriotismo juvenil y crédulo –y por eso arrogante y belicoso–. Numerosos políticos descubrían su vocación de constructores de estados-nación con una única ley, lengua, cosmovisión, una historia y un futuro. Muchos poetas y pintores descubrían su misión de alimentar los tiernos retoños del espíritu nacional, resucitando tradiciones nacionales muertas mucho tiempo atrás o inventando otras flamantes para ofrecer a la nación, todavía poco consciente de ser una nación, las historias, melodías, imágenes y nombres de antecesores heroicos, para elevar al rango de pertenencia el hecho de vivir todos juntos, y revelar la belleza de esa unión, instando a la veneración de los muertos y a la protección de su legado. En ese contexto, el duro veredicto de De Musset sonaba como una rebelión y un llamado a las armas: instaba a sus colegas escritores a negarse a cooperar con la empresa de los políticos, los profetas y los predicadores de las fronteras custodiadas y las guerras de trincheras. No sé si De Musset intuía la capacidad fratricida de las fraternidades que políticos e ideólogos laureados estaban decididos a construir; o si sus palabras eran una expresión de disgusto intelectual ante los estrechos horizontes de una mentalidad parroquial. Sea como fuere, cuando las leemos ahora, con el beneficio de la visión retrospectiva, a través de una lupa empañada por las limpiezas étnicas, los genocidios y las tumbas colectivas, las palabras de De Musset no parecen haber perdido vigencia ni fuerza, y tampoco nada de su carácter conflictivo. Ahora como entonces, apuntan al corazón de la misión del escritor, planteando un tema decisivo para la *raison d'être* de todo escritor.

Un siglo y medio más tarde, Juan Goytisolo, probablemente el más grande escritor español vivo, retomó el tema. En una entrevista reciente ("Les batailles de Juan Goytisolo", *Le Monde*, 12 de febrero de 1999), señala que cuando España aceptó, en nombre de la piedad católica y bajo la influencia de la Inquisición, una idea muy restrictiva de la identidad nacional, el país se convirtió, a fines del siglo XVI, en un "desierto cultural". Observemos que Goytisolo escribe en español, pero durante muchos años vivió en París y en los Estados Unidos, antes de establecer-

se definitivamente en Marruecos. Y observemos también que ningún otro escritor español tiene tantas obras traducidas al árabe. ¿Por qué? Goytisolo no duda del motivo. Explica: "la intimidad y la distancia crean una situación privilegiada. Ambas son necesarias". Aunque cada una por una razón diferente, estas cualidades hacen sentir su presencia en las relaciones del escritor con el español natal y el árabe, el francés y el inglés adquiridos –las lenguas de los países que fueron, sucesivamente, sus hogares sustitutos–.

Como Goytisolo pasó gran parte de su vida lejos de España, el español dejó de ser para él el familiar instrumento de la comunicación cotidiana, mundana y común, siempre disponible y utilizado sin pensar. Su intimidad con la lengua de su infancia no resultó afectada –hubiera sido imposible–, pero se enriqueció con la distancia. El español se convirtió "en la auténtica patria durante su exilio", en un territorio conocido, sentido y vivido desde adentro pero sin embargo –como también se volvió remoto– lleno de sorpresas y de excitantes descubrimientos. Ese territorio íntimo/distante se presta a un escrutinio frío y objetivo *sine ira et studio*, que deja al desnudo posibilidades nunca intentadas e invisibles en el uso vernáculo, y revela una plasticidad antes insospechada, que invita a la intervención creativa. La combinación de intimidad y distancia permitió a Goytisolo advertir que la inmersión irreflexiva en una lengua –la clase de inmersión que el exilio torna imposible– está colmada de peligros: "si uno vive sólo en el presente, corre el riesgo de desaparecer junto con él". La mirada "desde afuera", distante, sobre la lengua natal le permitió al escritor trascender el presente en constante desaparición y enriquecer su español de una manera que hubiera sido casi imposible, y hasta inconcebible, en otro caso. Revivió en su prosa y en su poesía términos arcaicos que habían caído en desuso, y al hacerlo los desempolvó, sacudió la pátina del tiempo y ofreció a las palabras una vitalidad insospechada (o ya olvidada).

En *Contre-allée*, un libro publicado recientemente en colaboración con Catherine Malabou, Jacques Derrida invita a sus lectores a pensar *en el viaje* –o, más exactamente, a "pensar el viaje"–. Eso implica pensar esa actividad única que es partir, alejarse de *chez soi* hacia lo desconocido, corriendo todos los riesgos y exponiéndose a todos los placeres y peligros que nos reserva lo "desconocido" (incluyendo el riesgo de no regresar).

Derrida está obsesionado con "estar lejos". Hay razones para creer que esa obsesión nació cuando en 1942 el pequeño Jacques, entonces de 12 años de edad, fue expulsado de la escuela que, por el decreto de la administración de Vichy en el Norte de África, debió "purificarse" de alumnos judíos. Así empezó el "perpetuo exilio" de Derrida. Desde entonces, Derrida ha dividido su vida entre Francia y los Estados Unidos. En los Estados Unidos era francés. En Francia, por más que se esforzara por impedirlo, el acento argelino de su infancia seguía irrumpiendo en su *parole* exquisitamente francesa, delatando al *pied noir* oculto bajo la delgada piel del profesor de la Sorbona. (Algunas personas piensan que ésa es la razón por la que Derrida llegó a enaltecer la superioridad de la escritura y a componer el mito etiológico de prioridad para respaldar la afirmación axiológica.) Culturalmente, Derrida iba a ser siempre un hombre "sin Estado". Esto no significa, sin embargo, carecer de patria cultural. Por el contrario: "no tener Estado cultural" significa tener más de una patria, construir un hogar en la encrucijada de culturas. Derrida se convirtió en un *métèque*, un híbrido cultural. Su "hogar en la encrucijada" lo construyó con lenguaje.

Construir un hogar en una encrucijada cultural resultó ser la mejor ocasión concebible para someter el lenguaje a pruebas por las que rara vez pasa en otras partes, para ver en él cualidades generalmente inadvertidas, para descubrir cuáles son sus verdaderas capacidades y cuáles son las promesas que nunca podrá cumplir. Desde ese hogar en la encrucijada llegaron las excitantes y sorprendentes noticias sobre la pluralidad inherente al sentido y su "indecidibilidad" –la compulsiva imposibilidad de tomar una decisión– (en *L'écriture et la différence* [*La escritura y la diferencia*]), sobre la impureza endémica de los orígenes (*De la grammatologie*) y sobre la perpetua inconcreción de la comunicación (*La carte postale*), tal como lo señalara Christian Delacampagne en *Le Monde* del 12 de marzo de 1999.

Los mensajes de Goytisolo y de Derrida son diferentes del mensaje de Alfred de Musset: no es cierto, dicen al unísono el novelista y el filósofo, que el arte no tenga patria –por el contrario, el arte, como los artistas, tiene muchas patrias, y siempre más de una–. El truco no es no tener hogar, sino tener muchos, y estar al mismo tiempo fuera y dentro de cada uno de ellos, combinar la intimidad con la mirada crítica de un ajeno, el involucramiento con el distanciamiento –un truco que las personas sedentarias tienen pocas posibilidades de aprender–. Aprenderlo es la oportunidad del exiliado: de alguien *técnicamente* exiliado –el que está *en* el lugar, pero no es *de* él–. La falta de confianza consecuencia de esta condición (que *es* esta condición) revela que las verdades natales son hechas y deshechas por el hombre, y que la lengua materna es una interminable corriente de comunicación entre las generaciones y un tesoro de mensajes siempre más ricos que todas sus interpretaciones.

George Steiner ha nombrado a Samuel Beckett, Jorge Luis Borges y Vladimir Nabokov como los más grandes escritores contemporáneos. Lo que los une, ha dicho, y lo que los hace grandes es que los tres se movieron con igual facilidad –se sintieron "como en su casa"– en varios universos lingüísticos, no en uno solo. (Conviene recordarlo: la expresión "universo lingüístico" es un pleonasmo. El universo en el que cada uno de nosotros vive sólo puede ser "lingüístico"... hecho de palabras. Las palabras iluminan las islas de las formas visibles en el oscuro mar de lo invisible, y marcan los dispersos sitios relevantes dentro de la masa informe de lo insignificante. Las palabras dividen el mundo en las clases de objetos nombrables y resaltan su familiaridad o su enemistad, su cercanía o su distancia, su afinidad o su mutuo alejamiento –y por ser lo único que existe elevan todos esos artefactos al nivel de realidad, la única realidad que existe–.) Es necesario vivir, visitar, conocer íntimamente más de uno de esos universos para poder atisbar la invención humana detrás de cada imponente y aparentemente indomeñable estructura de cualquier universo, y para descubrir cuánto esfuerzo cultural humano hace falta para distinguir la idea de la naturaleza con sus leyes y necesidades; todo lo que se requiere para poder reunir finalmente la audacia y la determinación necesarias para emprender ese esfuerzo *a sabiendas*, con conciencia de sus riesgos y abismos, pero además de sus horizontes ilimitados.

Crear (y por lo tanto también descubrir) siempre implica transgredir una norma; seguir una norma es mera rutina, más de lo mismo, no un acto de creación. Para el exiliado, transgredir las normas no es resultado de una libre elección, sino una eventualidad que no puede evitarse. Los exiliados no tienen suficiente conocimiento de las normas reinantes en el país al que han llegado, ni nadie presta tanta atención a sus esfuerzos como para considerarlos genuinos y correctos. En cuanto al país de origen, allí su exilio es registrado como el pecado original, por lo cual la partida es tomada como una prueba que más tarde será usada en su contra. Por comisión u omisión, la transgresión de las reglas se ha convertido en una marca registrada de los exiliados. Eso no despierta gran afecto en los nativos de los países a los que los lleva su itinerario de vida. Pero, paradójicamente, también les permite llevar a esos países dones que son muy necesarios allí, y que nunca hubieran recibido de otras fuentes.

Me explico. El "exilio" del que hablamos no implica necesariamente un traslado físico, corporal. Puede implicar el traslado de un país a otro, pero no necesariamente. Tal como lo expresara Christine Brooke-Rose (en su ensayo *Exsul*), la marca distintiva de todo exilio, y particularmente del exilio de un escritor (es decir, el exilio articulado con palabras, convertido en *experiencia* comunicable), es el rechazo a ser integrado –la determinación de sobresalir del espacio físico, de conjurar un lugar propio, diferente de aquel en el que los demás están establecidos, un lugar diferente de los lugares que se han dejado atrás y del lugar de destino–. El exilio no se define en relación con cualquier espacio físico en particular ni con la opción entre una cantidad de espacios físicos, sino por medio de una postura autónoma con respecto al espacio como tal. "En última instancia", pregunta Brooke-Rose,

> ¿acaso todo poeta o novelista "poético" (experimental, riguroso) no es una especie de exiliado, que mira desde afuera una brillante y deseable imagen del pequeño mundo creado para el espacio de la escritura y el más breve espacio de la lectura? Esta clase de escritura, que frecuentemente no tiene buena relación con los editores y con el público, es el último arte creativo solitario, no-socializado.

La resolución de permanecer no-socializado, el consentimiento a integrarse solamente con la condición de no integrarse, la resistencia –con frecuencia dolorosa, aunque victoriosa en última instancia– a la aplastante presión del lugar, viejo o nuevo, la dura defensa del derecho a juzgar y elegir, la aceptación o la generación de la ambivalencia, éstos son, podríamos decir, los rasgos constitutivos del "exilio". Vale la pena señalar que todos ellos se refieren a la actitud y la estrategia de vida, a la movilidad espiritual más que física.

Michel Maffesoli (en *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*, 1997) califica el mundo que *todos* habitamos actualmente de "territorio flotante", en el que los "frágiles individuos" se topan con la "realidad porosa". En ese territorio sólo pueden encajar cosas o personas fluidas, ambiguas, en un perpetuo estado de devenir, en un constante estado de autotransgresión. El "desarraigo" sólo puede ser dinámico: debe ser reexpresado y reconstituido diariamente... precisamente por medio de la repetición del acto de "autodistanciamiento", ese acto fundacional e iniciático que es "seguir viaje", estar en camino. Tras compararnos a todos –los habitantes del mundo actual– con nómades, Jacques Attali (en *Chemins de sagesse*, 1996) señala que, aparte de viajar livianos y ser amables, amistosos y hospitalarios con los extraños que se cruzan en su camino, los nómades deben estar constantemente alertas, sin olvidar que sus campamentos son vulnerables, ya que carecen de muros o trincheras para detener a los intrusos. Sobre todo, los nómades, que luchan por so-

brevivir en un mundo de nómades, necesitan acostumbrarse a un estado de constante desorientación, a viajar por caminos cuya dirección y duración desconocen, sin mirar más allá de la próxima curva o encrucijada; necesitan concentrar toda su atención en el tramo de camino que deben recorrer antes del anochecer.

"Frágiles individuos" condenados a vivir dentro de una "realidad porosa": suena como patinar sobre hielo delgado, y, "al patinar sobre hielo delgado", comentó Ralph Waldo Emerson en su ensayo *Prudence*, "la seguridad radica en la velocidad". Los individuos, frágiles o no, necesitan, reclaman, buscan seguridad, y por eso se esfuerzan por hacer todo a la mayor velocidad posible. Cuando uno corre junto a corredores veloces, no esforzarse implica ser dejado atrás; cuando se patina sobre hielo delgado, no correr rápido implica la amenaza de ahogarse. La velocidad, por lo tanto, ocupa el primer puesto de la lista de los valores de supervivencia.

Sin embargo, la velocidad no conduce a pensar, ni a pensar a largo plazo. El pensamiento requiere pausas y descansos, exige que "nos tomemos nuestro tiempo", que recapitulemos los pasos que hemos dado, observando cuidadosamente el lugar al que arribamos y evaluando la sensatez (o la imprudencia, según el caso) que nos llevó hasta allí. Pensar nos distrae de la tarea del momento, que es correr y mantener la velocidad. Y en ausencia del pensamiento, la carrera sobre hielo delgado que es la *suerte* de los individuos frágiles en un mundo poroso puede confundirse con el *destino*.

Confundir la suerte con el destino, tal como lo señalara Max Scheler en su *Ordo amoris*, es un grave error: "el destino del hombre no es su suerte [...] Suponer que el destino y la suerte son lo mismo merece ser llamado 'fatalismo'". Más aun, aunque la suerte no es resultado de la libre elección, particularmente de la libre elección del individuo, "*se construye* a partir de la vida de un hombre o de un pueblo". Para advertir la diferencia entre suerte y destino, y para escapar de la trampa del fatalismo, se necesitan recursos que no se consiguen fácilmente mientras uno patina a toda velocidad sobre hielo delgado: "tiempo para pensar", y una distancia que permita ver muy lejos. Scheler observa que "la imagen de nuestro destino sólo cobra relieve por medio de las huellas dejadas cuando tomamos distancia de él". El fatalismo, sin embargo, es una actitud de autocorroboración: hace que "tomar distancia", esa *conditio sine qua non* del pensamiento, parezca algo inútil e indigno de esfuerzo.

Tomar distancia, tomarse tiempo –para separar el destino de la suerte, para emanciparlo de la suerte, para darle la libertad de enfrentar y desafiar la suerte–: ésta es la tarea de la sociología. Y eso es lo que pueden hacer los sociólogos si se dedican consciente, deliberada y seriamente a reestructurar la vocación que han elegido –su suerte– en su destino.

"La sociología es la respuesta. Pero ¿cuál era la pregunta?", dice Ulrich Beck en *Politik in der Risikogesellschaft* [*Políticas ecológicas en la edad del riesgo*]. Pocas páginas antes, Beck parecía haber respondido a la pregunta: la posibilidad de que la democracia trascendiera la "expertocracia", una clase de democracia que "empiece donde el debate y la toma de decisiones se abran y puedan preguntar si *deseamos* una vida con las condiciones que se nos ofrecen...".

Esa posibilidad es un interrogante, pero no porque alguien deliberada y malévolamente le haya cerrado la puerta al debate o haya prohibido la toma de decisiones; en el pasado, la libertad de palabra y la posibilidad de reunirse a debatir temas de interés común nunca fueron tan absolutas e incondicionales como ahora. El punto, sin embargo, es que para lograr la clase de democracia de la que habla Beck hace falta algo más que la libertad formal de hablar y tomar resoluciones. También necesitamos saber de qué hay que hablar y qué resoluciones tomar. Todo eso hay que hacerlo dentro de una sociedad como la nuestra, en la que la autoridad de hablar y decidir está reservada a los expertos, quienes tienen el derecho exclusivo de decidir la diferencia entre realidad y fantasía, y dividir lo posible de lo imposible. (Podríamos decir que los expertos son casi por definición personas que "acomodan los hechos", los aceptan tal como son y piensan la manera menos riesgosa de vivir con ellos.)

En su *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Beck explica por qué este tema es tan difícil y seguirá siéndolo si no se hace algo al respecto. Allí escribe: "eliminar riesgos, *o interpretarlos para hacerlos desaparecer*, es para la conciencia del peligro lo mismo que el alimento para el hambre". En una sociedad acosada fundamentalmente por la carencia material, la opción entre "eliminar la miseria" o "interpretarla para hacerla desaparecer" no existe. En nuestra sociedad, más acosada por el riesgo que por la miseria, sí existe, y se opta a diario. El hambre no puede apaciguarse con el rechazo: en el hambre, el sufrimiento subjetivo y su causa objetiva están indisolublemente unidos, y el vínculo es evidente y no puede negarse. Pero los riesgos, a diferencia de la carencia material, no se experimentan subjetivamente; al menos, no es posible "vivirlos" directamente, sin la mediación del conocimiento. Pueden no llegar jamás al campo de la experiencia subjetiva, pero ser trivializados o negados antes de llegar allí, y la posibilidad de que se les impida llegar a ese campo *crece* a medida que el grado de riesgo aumenta.

De ello se deduce que *la sociología es hoy más necesaria que nunca.* La tarea en la que los sociólogos son expertos, la tarea de devolver visibilidad al eslabón perdido entre la tribulación objetiva y la experiencia subjetiva, se ha vuelto más vital que nunca, aunque cada vez tiene menos posibilidades de llevarse a cabo sin su ayuda profesional, ya que es totalmente improbable que se aboquen a ella especialistas de otros campos. Si todos los expertos se ocupan de problemas prácticos, y su conocimiento se concentra en solucionarlos, la sociología es una rama del conocimiento cuyo problema práctico es *el esclarecimiento del entendimiento humano*. La sociología es el único campo de conocimiento en el que (tal como lo señalara Pierre Bourdieu en *La misère du monde* [*La miseria del mundo*]) queda cancelada la famosa distinción que Wilhelm Dilthey estableció entre *explicación* y *comprensión.*

Entender la propia suerte significa ser consciente de que es diferente del destino. Y también es conocer la compleja red de causas que produjeron esa suerte, y su diferencia con respecto al destino. Para *funcionar* en el mundo (distinto de "estar en función de él"), hay que conocer el funcionamiento del mundo.

La clase de esclarecimiento que puede proporcionar la sociología está dirigida a individuos con libertad de elección, y pretende reforzar y revigorizar esa misma libertad de elección. Su objetivo inmediato es reabrir el caso, supuestamente cerrado, de la explicación, promoviendo así el entendimiento. Como resultado del esclarecimiento sociológico se revigorizan, tanto en eficacia como en racionalidad, la autoformación y la autoconfirmación de los individuos, la condición preliminar de su capacidad de decidir si quieren la clase de vida que se les presenta como su suerte. La causa de la sociedad autónoma puede beneficiarse junto con la causa del individuo autónomo, que sólo puede ganar o perder junto con otros individuos.

Para citar *Le délabrement de l'Occident* de Cornelius Castoriadis:

> Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo lo predeterminado y que, en el mismo acto, *libera la creación de nuevos significados*. En una sociedad así, todos los individuos son libres de crear para sus vidas los significados que quieran (y puedan).

La sociedad es verdaderamente autónoma cuando "sabe que no hay significados 'seguros', que vive en la superficie del caos, que ella misma es un caos en busca de forma, pero una forma que nunca es definitiva ni eterna". La ausencia de significados garantizados –de verdades absolutas, normas de conducta predeterminadas, límites preestablecidos entre lo correcto y lo incorrecto, reglas seguras para una acción exitosa– es *conditio sine qua non* de una verdadera sociedad autónoma y, al mismo tiempo, de la verdadera libertad individual; las sociedades autónomas y la libertad de sus miembros se condicionan entre sí. La seguridad de la democracia y de la individualidad no depende de la lucha contra las contingencias endémicas y la incertidumbre de la condición humana, sino de su reconocimiento y de la decisión de enfrentar sus consecuencias.

La sociología ortodoxa, nacida y desarrollada bajo la égida de la modernidad sólida, se preocupaba por la obediencia y la adaptación de la condición humana; la preocupación primordial de la sociología hecha a la medida de la modernidad líquida debe ser la promoción de la autonomía y la libertad, concentrándose, por lo tanto, en la conciencia, el entendimiento y la *responsabilidad* individuales. Para los ciudadanos de la sociedad moderna durante su fase sólida, la mayor oposición era la existente entre la obediencia y la desviación; la mayor oposición de la sociedad moderna en su fase actual, "licuificada" y descentrada, la oposición que debemos resolver para preparar el terreno de una sociedad verdaderamente autónoma es la que se nos plantea entre asumir la responsabilidad o buscar un refugio donde la responsabilidad por las propias acciones no sea propia.

La posibilidad de buscar refugio es seductora y realista. Alexis de Tocqueville (en el segundo volumen de *De la démocratie en Amérique* [*La democracia en América*]) señaló que el egoísmo, esa pesadilla que azotó a la humanidad en todos los períodos de la historia, "secó las semillas de todas las virtudes", y luego el individualismo, una aflicción nueva y típicamente moderna, "secó sólo la fuente de las virtudes públicas"; los individuos afectados se ocupan de "cultivar todas las pequeñas relaciones personales en su propio provecho", dejando la "gran sociedad" librada a su propia suerte. La tentación de hacer eso se ha vuelto más grande desde que De Tocqueville escribió su libro.

Vivir entre una multitud de valores, normas y estilos de vida conflictivos, sin una garantía confiable de estar obrando bien, es riesgoso y tiene un alto costo psicológico. No es raro, entonces, que la segunda respuesta, que propone esconderse de la responsabilidad, ejerza tanto atractivo. Como lo expresa Julia Kristeva (en *Nations without Nationalism*), "es rara la persona que no busque un refugio primordial para compensar la confusión personal". Y todos, en mayor o menor medida, nos encontra-

mos a veces en un estado de "confusión personal". Soñamos repetidamente con una "simplificación"; nos sumimos en fantasías regresivas inspiradas en la imagen del vientre materno y el hogar amurallado. La búsqueda del refugio primordial es "el otro" de la responsabilidad, tal como el desvío y la rebelión eran "el otro" de la conformidad y la obediencia. El anhelo del refugio primordial ha reemplazado a la rebelión, que ya no es una opción sensata; como lo indica Pierre Rosanvallon (en un nuevo prefacio a su clásico *Le capitalisme utopique*), ya no existe una "autoridad dominante a quien deponer y reemplazar. Ya no parece haber lugar para una revolución, tal como lo testimonia el fatalismo social *vis-à-vis* el fenómeno del desempleo".

Los signos de malestar son muchos y evidentes y, sin embargo, tal como lo señala repetidamente Pierre Bourdieu, en vano buscan legítima expresión en el mundo de la política. Carentes de una forma de expresión articulada, hay que leer esos signos oblicuamente, en los estallidos de frenesí racista y xenófobo –las manifestaciones más comunes de la nostalgia del "refugio primordial"–. La alternativa igualmente popular de recurrir a métodos neotribales como la búsqueda de chivos expiatorios o la intolerancia militante –la salida de la política para retirarse tras los muros fortificados de lo privado– ya no resulta atractiva y, sobre todo, ha dejado de ser una respuesta adecuada a la verdadera fuente de la afección. Así, es en este punto que la sociología, con su potencial explicación que promueve el entendimiento, es más necesaria que en cualquier otro momento de la historia.

Según la antigua pero jamás mejorada tradición hipocrática, como recuerda Bourdieu a sus lectores en *La misère du monde* [*La miseria del mundo*], la verdadera medicina empieza con el reconocimiento de la enfermedad invisible –"los hechos de los que el enfermo no habla o que olvida comunicar"–. En el caso de la sociología, lo que hace falta es "la revelación de las causas estructurales que los signos evidentes muestran sólo a través de la distorsión [*ne dévoilent qu'en les voilant*]". Necesitamos ver en profundidad –explicar y entender– las características enfermas del orden social que "sin duda combatieron la gran miseria (o eso se dice), multiplicando al mismo tiempo los espacios sociales [...] ofreciendo condiciones favorables al crecimiento sin precedentes de toda clase de pequeñas miserias".

Diagnosticar una enfermedad no significa curarla –esta regla general se aplica a los diagnósticos sociológicos tanto como a los veredictos médicos–. Pero señalemos que las enfermedades de la sociedad difieren de

las del cuerpo en un importantísimo aspecto: en el caso de una afección del orden social, la ausencia de un diagnóstico adecuado (descuidado o silenciado por la tendencia a "interpretar los riesgos eliminándolos", al decir de Ulrich Beck) es una parte crucial y hasta decisiva de la enfermedad. Es muy conocida la expresión de Cornelius Castoriadis según la cual la sociedad está enferma si deja de cuestionarse; y no puede ser de otro modo, si se considera que –lo sepa ella misma o no– la sociedad es autónoma (sus instituciones están hechas por los hombres, y por eso mismo, los hombres pueden deshacerlas), y que la suspensión del cuestionamiento elimina la conciencia de esa autonomía, promoviendo la ilusión de heteronomía con sus inevitables consecuencias fatales. Reanudar el cuestionamiento significa dar un paso muy grande hacia la cura. Así como en la historia de la condición humana el descubrimiento equivale a la creación, y en el pensamiento humano explicar y entender son la misma cosa, en los esfuerzos por mejorar la condición humana, diagnóstico y terapia coinciden.

Pierre Bourdieu lo expresó perfectamente en la conclusión de *La misère du monde* [*La miseria del mundo*]: "ser consciente de los mecanismos que hacen que la vida sea dolorosa, casi invivible, no significa neutralizarlos; sacar a la luz las contradicciones no significa resolverlas". Y sin embargo, por escépticos que seamos con respecto a la eficacia social del mensaje sociológico, no se pueden negar los efectos positivos de permitir que los que sufren relacionen su sufrimiento con causas sociales; tampoco podemos desechar los efectos de los efectos de ser conscientes del origen social de la infelicidad "en todas sus formas, incluyendo hasta las más íntimas y secretas".

No hay nada menos inocente, nos recuerda Bourdieu, que el *laissez-faire*. Contemplar la miseria humana con ecuanimidad mientras se aplacan los remordimientos con el ritual invocatorio del credo NHA ("no hay alternativa") es ser cómplice. Los que, voluntaria o involuntariamente, comparten ese encubrimiento o, peor aun, la negación de la naturaleza –hecha por humanos, no inevitable, contingente y alterable– del orden social, y especialmente de la clase de orden que es responsable de la infelicidad, son culpables de inmoralidad... por negarse a ayudar a una persona en peligro.

Hacer y escribir sociología pretende revelar la posibilidad de una vida social diferente, con menos miseria: una posibilidad de la cual se duda o se descree a diario. Su revelación no predetermina su uso; además, una vez conocidas, esas posibilidades tal vez no logren infundir confianza suficiente como para que sean puestas a prueba en la realidad. La revela-

ción es el principio, no el fin de la guerra contra la infelicidad humana. Pero no es posible entablar esa guerra seriamente, sin una posibilidad de éxito parcial, si no se revela y reconoce la escala de la libertad humana, para que se la pueda emplear en la lucha contra las fuentes sociales de todas las miserias, incluso las más individuales y privadas.

No hay opción entre maneras "comprometidas" o "neutrales" de hacer sociología. Una sociología descomprometida es una imposibilidad. Buscar una postura moralmente neutral entre las muchas clases de sociología que se practican hoy –desde la libertaria hasta la comunitaria– sería un esfuerzo en vano. Los sociólogos pueden negar u olvidar los efectos ejercidos por su trabajo sobre las "visiones del mundo", y el impacto que esas visiones producen sobre las acciones humanas singulares o conjuntas, pero sólo a expensas de traicionar la responsabilidad de elegir que todos los otros seres humanos enfrentan a diario. La tarea de la sociología es ocuparse de que las elecciones sean realmente libres, y que sigan siéndolo, cada vez más, por todo el tiempo que dure la humanidad.

Índice temático y de nombres

Índice

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2004 en GRAFINOR S. A.,
Lamadrid 1576, Villa Ballester,
Buenos Aires, Argentina.